67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 17 25 AVRIL 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS MARIALES

I. — Sur l'immortalité de Marie

Plusieurs abonnés insistent encore pour avoir notre avis sur ce sujet tant discuté. Il est difficile de formuler une réponse positive. L'*Ami* a toujours objectivement proposé les raisons pour ou contre l'immortalité mariale : personnellement le signataire de cette réponse opterait plutôt pour la négation du droit à l'immortalité, pour les raisons qu'il a apportées jadis en recensant le livre du regretté P. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (*Ami*, 1950, p. 46-48).

Voici notre raison : Le privilège de l'Immaculée Conception équivaut-il à l'état de justice originelle ? Il le faudrait pour que l'immortalité *de droit* fût acquise à Marie. Or il est difficile de donner ici une réponse positive.

Tous d'abord, disions-nous, la justice originelle était, avant tout, une justice accordée à *la nature humaine* et c'est à ce titre qu'elle devait se transmettre aux descendants du premier couple. L'Immaculée Conception est une grâce singulière et un privilège accordé à la *personne* de la Vierge-Mère. A ce seul titre, on peut déjà se demander s'il y a équivalence parfaite entre justice originelle et immaculée conception.

De plus, la justice originelle impliquait essentiellement la rectitude de l'homme (cf. Eccl., VII, 30), par rapport à sa fin surnaturelle, rectitude réalisée à la fois par la grâce dans l'ordre surnaturel et, dans l'ordre naturel, par les dons préternaturels destinés à éliminer les obstacles à la vertu. Parmi ces dons, l'intégrité est, au premier chef, un élément essentiel de la rectitude dans l'ordre naturel ; elle supprimait la concupiscence déréglée de la volonté dans l'ordre spirituel, des sens dans l'ordre physiologique. C'est la raison pour laquelle unanimement les théologiens considèrent l'intégrité comme un élément *matériel* de la justice originelle. Le don de science appartient, lui aussi, quoique moins immédiatement à la rectitude originelle ; il éclairait le premier homme sur ses devoirs envers Dieu et lui évitait, dans sa conduite quotidienne, les surprises de l'ignorance et de l'erreur. On voit par là l'étroite union du don de science et de celui d'intégrité dans la justice primitive. Mais on ne doit pas oublier que le don de science était accordé à Adam en partie pour suppléer à l'absence d'éducation, Adam ayant été créé à l'état d'homme fait. Même dans l'hypothèse d'une transmission de la justice originelle aux descendants du premier couple, ceux-ci vraisemblablement n'auraient hérité d'Adam que la facilité d'acquérir la science et d'utiliser au temps marqué par la nature, la lumière des principes intellectuels qu'ils auraient reçus plus abondamment que dans l'état présent.

L'exemption des souffrances et surtout l'immortalité n'ont avec la rectitude originelle qu'un rapport éloigné et très indirect. Ces dons ne se rattachent à la justice originelle que par la volonté du Créateur, pour rendre plus convenable son œuvre (cf. S. Thomas, Ia, q. 97, a. 1), et Dieu avait fait de la rectitude de l'homme la condition expresse de leur existence. S. Thomas, en effet, enseigne expressément que l'immortalité était l'effet d'une grâce particulière accordée à l'homme innocent : « Son corps n'était pas soustrait à la dissolution par une vertu d'immortalité existant en lui ; mais son âme était pénétrée d'une force divine surnaturellement communiquée, grâce à laquelle elle pouvait préserver son corps de toute corruption, tant qu'elle-même serait soumise à Dieu. Cette force qui préservait le corps de la corruption n'était pas naturelle à l'âme humaine, mais c'était un don de la grâce. Et si l'homme a recouvré la grâce pour la rémission des péchés et le mérite de la gloire, il ne l'a pas recouvrée pour quelle produise encore en lui l'immortalité perdue » (Ia, q. 97, a. 1, et ad 3). Il est donc difficile de considérer l'immortalité comme un élément matériel de la justice primitive ; c'était plutôt une grâce spéciale jointe à cette justice et dépendante, dans sa conservation, de la persévérance de l'homme dans l'état d'innocence.

D'ailleurs, qu'aurait été cette immortalité jointe à l'état d'innocence conservée ? Notre attention a été attirée sur ce point par une consultation insérée dans l'*Ami*, 1954, p. 503-505, précisément en raison d'une interprétation délicate d'un texte de S. Thomas d'Aquin (Ia, q. 97, a. 4). L'Angélique Docteur part du fait que l'arbre de vie devait donner à l'homme la force de s'opposer aux éléments de décomposition. Et cependant, déclare l'Aquinate, l'arbre de vie

> ne causait pas simplement l'immortalité, car la vertu inhérente à l'âme pour conserver le corps n'était pas causée par l'arbre de vie ; et l'immortalité elle-même ne pouvait conférer au corps une disposition qu'aucune dissolution ne saurait jamais atteindre : la force attachée au corps est nécessairement finie. En conséquence, la vertu communiquée par l'arbre de vie ne pouvait donner au corps qu'une existence d'une durée indéterminée ; celle-ci n'aurait été que temporaire... Ainsi la vertu de l'arbre de vie étant limitée, elle ne pouvait préserver le corps de la corruption que pour un temps déterminé : ce temps révolu, ou bien l'homme aurait dû passer à une vie spirituelle (?), ou bien goûter de nouveau à l'arbre de vie pour prolonger son existence.

Faisons abstraction de la réalité ou du simple symbolisme de l'arbre de vie. De l'explication de S. Thomas retenons simplement que le don d'im-

mortalité accordé à l'état d'innocence était conditionné, non seulement par la persévérance de l'homme, mais encore par le renouvellement incessant de la force nécessaire à assurer sa durée indéfinie, tout au moins jusqu'à l'heure d'un transfert possible à une vie supérieure.

Une telle conception de l'immortalité de l'état d'innocence semble peu compatible avec l'idéal que l'on peut se faire de l'immortalité de droit conférée à Marie. L'argument tiré de la préservation du péché originel devrait donc être complété par des considérations particulières suggérées par la dignité de la Mère de Dieu. Aussi nous considérons comme très insuffisantes les raisons qu'un abonné lointain de l'Amérique du sud nous a soumises il y a plus de deux ans, mais que nous avons précieusement conservées. « La mort est le salaire du péché ; — la mort est la conséquence du péché originel ; — Dieu aurait donné à Adam, s'il ne péchait pas, l'immortalité du corps, donc il pouvait et devait la conférer à Marie douée en fait de l'impeccabilité. »

La notion de l'immortalité dans l'état d'innocence — et nous n'entendons pas ici mettre le moins du monde en doute le caractère de vérité de foi catholique qui s'attache à cette immortalité (cf. Denz.-Bann., 101) — ne répond donc que très imparfaitement à l'immortalité glorieuse qui, *de fait*, est devenue l'apanage de la Vierge montée au ciel. Aussi est-ce dans un principe supérieur qu'il faudrait chercher un argument convaincant de l'immortalité en Marie.

C'est là qu'interviennent, et à juste titre, les raisons apportées par les partisans de l'immortalité de fait. Et dès 1950 (p. 47) nous disions déjà qu'il était plus facile de se rallier à ce point de vue. Mais les raisons apportées, disions-nous encore, sont simples raisons de convenance ; et le P. Jugie lui-même n'hésitait pas à reconnaître qu'en faveur de la mort de la Sainte Vierge d'autres raisons de convenance pouvaient être apportées. Mais, aucune preuve décisive. Ainsi, du nombreux courrier reçu à ce sujet, nous pouvons extraire des tendances fort divergentes.

De l'un :

Marie, voulue avant toute créature la plus parfaite des filles de Dieu, parce que voulue Mère de Dieu, est néanmoins fille d'Adam dans l'ordre de la génération : elle dépend d'Adam, non moralement mais physiquement, j'ose presque dire matériellement.

Cette dépendance physique transmet, dans la génération, une nature qui de droit est privée de la grâce et de la justice originelle ; c'est la génération même qui, normalement, fait obstacle à l'infusion de la grâce. En Marie, cet obstacle est écarté par l'Immaculée Conception. C'est en ce sens qu'elle est parfaitement rachetée, et c'est le mérite du Rédempteur de la croix qui a obtenu ce parfait triomphe sur le péché. Marie n'a contracté aucune des conséquences humiliantes du péché d'origine. Néanmoins elle a souffert pour coopérer à l'œuvre rédemptrice de son Fils. On peut donc admettre qu'elle a voulu se soumettre à la loi commune de la mort, dont elle pouvait être de droit exempte, pour mieux ressembler à son Fils et offrir ce dernier sacrifice pour notre salut...

D'un autre :

Est-il vraisemblable que l'Immaculée Mère de Dieu et Reine des anges n'ait pas été, elle aussi et elle surtout, élevée à la gloire céleste au terme même de son existence terrestre dans la plénitude et l'intégrité de son être et de sa nature humaine, et pas seulement même pour un court instant à l'état d'être incomplet et imparfait, l'âme étant séparée de son corps...

Un troisième nous envoie cette pensée de Newman (*Conférences aux protestants et aux catholiques*, 18e conférence), citée dans Chevrot, *L'Ave Maria*, brochure de 56 p., Paris, Proc. gén. du Clergé, 1946 (p. 38-39) :

Le péché originel, n'existant pas en elle, ne peut altérer son corps et le décomposer par l'affaiblissement des sens, par l'épuisement des forces, par l'appauvrissement du sang. Marie mourut, mais sa mort ne fut qu'un simple fait et non un effet et, une fois accompli, il cessa d'être. Elle mourut afin de vivre à jamais ; elle mourut pour la forme et uniquement afin de payer sa dette à la nature, comme on le dit ; ce fut pour elle une cérémonie comme le baptême ou la confirmation ; elle mourut, non pas pour elle-même ou à cause du péché, mais pour se soumettre à sa condition, pour glorifier Dieu, pour faire ce que faisait son Fils ; elle ne mourut pas cependant comme son Fils au milieu des souffrances et pour un but particulier ; elle ne mourut pas de la mort des martyrs, car son martyre avait précédé sa fin ; sa mort ne fut pas une expiation, car la créature ne pouvait en donner ; l'expiation avait été offerte par celui qui pouvait l'offrir et il l'avait offerte pour tous les hommes ; elle mourut donc pour achever sa carrière et pour recevoir sa couronne.

Rappelons pour mémoire qu'un correspondant avait suggéré une solution destinée à satisfaire toutes les opinions. L'instant marquant la fin de la vie terrestre de Marie — séparation de l'âme et du corps — ne se distinguerait pas réellement de l'instant de l'entrée dans la gloire, tout comme l'instant de la mort s'identifie, pour tout homme, avec l'instant de son entrée dans l'autre vie [1].

II. — La Royauté de Marie

Q. — La royauté de Marie est-elle un dogme de foi ? — Est-elle *formaliter* dans l'Ecriture ou simplement *virtualiter*, comme une conclusion dans son principe ?

Aurait-elle pu faire l'objet d'une définition pontificale ? Dans l'affirmative, pourquoi cette définition n'a-t-elle pas eu lieu comme pour l'Assomption ?

Quelle serait la censure encourue par celui qui nierait cette croyance universelle de l'Eglise ? Serait-il hérétique ?

R. — I. Pour que la royauté de Marie soit un dogme de la foi catholique, il faudrait que le magistère de l'Eglise l'ait proposée authentiquement à la foi des fidèles comme une vérité divinement révélée. Or il ne semble pas que ces conditions soient remplies. Le magistère extraordinaire (pape parlant *ex cathedra* ou concile œcuménique définissant expressément ou condamnant comme hérétique la doctrine contradictoire) ne s'est certainement pas prononcé ; nous le saurions. Reste le magistère ordinaire. Il n'y a ici aucun doute que le magistère ordinaire, entendu dans sa plus large acception, a proclamé et proclame Marie « Reine »

[1] L'*Ami* a traité de l'immortalité de la Vierge Marie, *1949*, p. 727-29 ; *1950*, p. 45-48, p. 609 ; *1951*, p. 118, 562 ; *1952*, p. 161, 409, 770 ; *1953*, p. 347 ; *1954*, p. 503-05. — Espérons que nous mettons un point final à ce problème humainement insoluble.

et « Souveraine ». Une grande partie de l'encyclique *Ad Cœli Reginam* (voir *Doc. cath.*, 1954, 14 nov.) est consacrée à le rappeler ; Pie XII y relate la doctrine des Saints Pères, commentant la salutation de l'ange ou celle d'Elisabeth ; il invoque les témoignages de S. Ephrem, de S. Grégoire de Nazianze, du poète Prudence, du pseudo-Origène, de S. Jérôme, de S. Pierre Chrysologue, de S. Epiphane, de S. André de Crète, de S. Germain de Constantinople, de S. Jean Damascène et de S. Ildefonse, et conclut :

« A partir de ces témoignages et d'autres semblables et presque innombrables qui remontent à l'antiquité, les théologiens de l'Eglise ont élaboré la doctrine selon laquelle ils appellent la Très Sainte Vierge, Reine de toutes les créatures, Reine du monde, Souveraine de l'univers.

Les Pasteurs suprêmes de l'Eglise ont estimé de leur devoir d'approuver et d'encourager par leurs exhortations et leurs éloges la piété du peuple chrétien envers sa Mère du ciel et sa Reine. Aussi, pour ne pas parler des documents des Papes récents, rappelons simplement ceux-ci : dès le VIIe siècle, Notre Prédécesseur saint Martin Ier appelle Marie « Notre glorieuse Souveraine toujours Vierge » ; S. Agathon, dans son Epître synodale aux Pères du VIe concile œcuménique dit d'elle « notre Souveraine, vraiment Mère de Dieu, au sens propre » ; au VIIIe siècle, Grégoire II, dans sa lettre au Patriarche S. Germain, qui fut lue aux acclamations de tous les Pères du septième concile œcuménique, lui donne le titre de « Souveraine Universelle et vraie Mère de Dieu » et de « Souveraine de tous les chrétiens »... Sixte IV, mentionnant avec faveur la doctrine de l'Immaculée Conception... dans sa Lettre apostolique *Cum prœcelsa*, commence par appeler Marie « Reine du ciel et de la terre » et affirme que le Roi suprême lui a, en quelque sorte, transmis son pouvoir (Benoît XIV, Bulle *Gloriosœ Dominœ*).

Des témoignages aussi nets peuvent être relevés dans la liturgie et dans l'art. Le Saint-Père redit brièvement comment, soit en Orient, soit en Occident, la sainte Liturgie « a toujours chanté et chante encore sans cesse les louanges de la Reine des cieux ».

L'Eglise latine chante la vieille et très douce prière du *Salve Regina* et les joyeuses antiennes : *Ave, Regina Cœlorum, Regina cœli lœtare*, celles aussi que l'on récite aux fêtes de la Sainte Vierge : « La Reine s'est assise à ta droite en vêtement d'or couvert d'ornements variés » (*Brev. romain*, 6e répons) ; « Aujourd'hui la Vierge Marie est montée aux cieux ; réjouissez-vous car elle règne avec le Christ à jamais » (Assomption, *Laudes et Magnificat*).

Pie XII rappelle également les invocations des Litanies de Lorette et le cinquième mystère glorieux du rosaire, le « couronnement » de la Sainte Vierge. Enfin,

l'art basé sur les principes chrétiens et inspiré de leur esprit, interprétant exactement depuis le concile d'Ephèse la piété authentique et spontanée des fidèles, représente Marie en Reine et Impératrice, assise sur un trône royal, ornée d'insignes royaux, ceinte d'un diadème, entourée d'une cohorte d'anges et de saints, montrant qu'elle domine non seulement la nature et ses forces, mais aussi les tentations de Satan. L'iconographie, pour traduire la dignité royale de la Bienheureuse Vierge Marie, s'est enrichie à toutes les époques d'œuvres d'art de la plus grande valeur ; elle est même allée jusqu'à représenter le divin Rédempteur ceignant le front de sa Mère d'une couronne éclatante.

Les Pontifes romains n'ont pas manqué de favoriser cette dévotion populaire en ornant souvent d'un diadème, de leurs propres mains ou par l'intermédiaire de légats pontificaux, les images de la Vierge déjà remarquables par le culte public qu'on leur rendait.

Il est donc indubitable qu'il s'agit, dans la royauté de Marie, d'une doctrine ou d'une vérité relevant de l'enseignement de l'Eglise et acceptée depuis toujours par le magistère ordinaire, secondant en cela la croyance de tous les fidèles. Et Pie XII a voulu sanctionner cette doctrine par l'institution de la fête liturgique de « la Sainte Vierge Marie, Reine ».

Toutefois, l'encyclique de Pie XII et l'institution d'une fête spéciale ne font que constater un fait auquel le pape entend ne rien changer : « Nous ne voulons pas, dit-il expressément, proposer par là au peuple chrétien une nouvelle vérité à croire ». Il s'agit simplement de « rappeler » le titre même et les arguments qui justifient la dignité royale de Marie. La croyance générale des fidèles, sanctionnée par le consentement unanime des Pères et des théologiens, approuvée par des actes authentiques du Saint-Siège, en un mot, ces manifestations diverses et incontestables du magistère ordinaire de l'Eglise suffisent-elles à faire de la royauté de Marie une doctrine s'imposant à la foi des fidèles sous peine de faute d'hérésie ? Théoriquement, la chose serait possible *si* cet enseignement était proposé comme vérité révélée et si le refus de l'admettre était déjà considéré dans l'Eglise comme une hérésie manifeste. Pratiquement, ces deux conditions faisant *encore* défaut, on ne peut pas affirmer que la doctrine de la royauté mariale soit *déjà* une vérité de foi divine et catholique. On la jugera *proxima fidei*, si on estime qu'elle repose sur la révélation transmise implicitement par l'Ecriture ou par la tradition ; on l'estimera *certaine* s'il y a quelque doute fondé concernant son caractère révélé. C'est à peu de choses près, le cas de l'Immaculée Conception ou de l'Assomption avant la définition *ex cathedra* de ces deux vérités.

* *

II. — Notre « à peu de choses près » vise la valeur qu'on accordera, au point de vue dogmatique, aux arguments théologiques par lesquels la royauté mariale serait déduite d'autres vérités dogmatiques.

Dans *Ad Cœli Reginam*, Pie XII réduit ces arguments à trois chefs :

1. *La maternité divine de Marie.* — Argument « principal » déclare le Souverain Pontife :

Dans les Livres Saints on affirme du Fils qui sera engendré par la Vierge : « Il sera appelé Fils du Très-Haut et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il règnera dans la maison de Jacob éternellement, et son règne n'aura pas de fin » (Lc, I, 32, 33) ; en outre, Marie est proclamée « Mère du Seigneur » (Id., I, 43). Il s'ensuit logiquement qu'elle-même est Reine, puisqu'elle a donné la vie à un Fils qui, dès l'instant même de sa conception, même comme homme, était à cause de l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe, Roi et Seigneur de toutes choses.

2. *La coopération à la Rédemption.* — Après avoir rappelé combien, dans l'œuvre de la Rédemp-

tion, la Sainte Vierge a été étroitement associée au Christ, Pie XII tire de ces prémisses l'argument suivant :

Dans l'œuvre du salut spirituel, Marie fut, par la volonté de Dieu, associée au Christ Jésus, principe de salut, et cela d'une manière semblable à celle dont Eve fut associée à Adam, principe de mort, si bien qu'on peut dire de notre Rédemption qu'elle s'effectua selon une certaine « récapitulation » (S. Irénée), en vertu de laquelle le genre humain, assujetti à la mort par une vierge, se sauve aussi par l'intermédiaire d'une Vierge ; en outre, on peut dire que cette glorieuse Souveraine fut choisie comme Mère de Dieu, précisément « pour être associée à lui dans la rédemption du genre humain » (Pie XI, Lettre *Auspicatus profecto*) ; réellement « ce fut elle qui, exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, toujours étroitement unie à son Fils, l'a offert sur le Golgotha au Père Eternel, sacrifiant en même temps son amour et ses droits maternels, comme une nouvelle Eve, pour toute la postérité d'Adam, souillée par sa chute misérable » (Pie XII, *Mystici Corporis*) ; on pourra donc légitimement en conclure que, comme le Christ, nouvel Adam, est notre Roi parce qu'il est non seulement Fils de Dieu, mais aussi notre Rédempteur, de même, par une certaine analogie, on peut affirmer également que la Sainte Vierge est Reine, non seulement parce qu'elle est Mère de Dieu, mais aussi parce que, comme une nouvelle Eve, elle est associée au nouvel Adam.

3. *La dignité sublime de Marie.* — Par son union avec le Christ, Marie atteint une gloire dépassant l'excellence de toutes choses créées :

De cette union avec le Christ découle cette puissance royale qui l'autorise à distribuer les trésors du royaume du Divin Rédempteur ; enfin cette même union avec le Christ est source de l'efficacité inépuisable de son intercession maternelle auprès du Fils et du Père...

Elle participe en quelque sorte à l'action par laquelle on dit avec raison que son Fils, notre Rédempteur, règne sur les esprits et les volontés des hommes. En effet, si le Verbe opère les miracles et répand la grâce par le moyen de son humanité, s'il se sert des sacrements et des saints comme d'instruments pour le salut des âmes, pourquoi ne peut-il pas se servir de sa Mère très Sainte pour nous distribuer les fruits de la Rédemption ? « Vraiment, c'est avec un cœur maternel — ainsi dit Notre Prédécesseur Pie IX — que, traitant l'affaire de notre salut, elle se préoccupe de tout le genre humain, ayant été établie par le Seigneur Reine du ciel et de la terre et se trouvant exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges et de tous les saints du ciel à la droite de son Fils unique, Jésus-Christ Notre-Seigneur ; elle obtient audience par la puissance de ses supplications maternelles, elle reçoit tout ce qu'elle demande et n'éprouve jamais de refus » (Bulle *Ineffabilis*).

C'est ce pouvoir souverain, « presque sans limite », dit Léon XIII (Enc. *Adjutricem populi*), qui justifie pour Marie le titre et les prérogatives de Reine indissolublement associée à Jésus-Christ, Roi du monde.

* *

III. La royauté de Marie, que nous avons considérée comme une vérité tout au moins théologiquement certaine et vraisemblablement proche de la foi, pourrait-elle faire l'objet d'une définition pontificale ? Dans le cas de l'affirmative, doit-on dire qu'elle est renfermée dans l'Ecriture *formaliter* ou simplement *virtualiter ?* On pourrait d'abord répondre qu'il n'est pas indispensable de faire intervenir l'Ecriture Sainte, le dépôt de la foi étant originairement contenu *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt* (Conc. de Trente et du Vatican, Denz.-Bann., 783, 1787). Le Saint-Père, dans l'encyclique sur la royauté de Marie, fait une brève allusion au problème posé par notre consultant ; faisant toutefois abstraction de l'Ecriture Sainte ou de la Tradition, il écrit :

Sur ce point de la doctrine chrétienne comme en d'autres, « la norme prochaine et universelle de la vérité » est, pour tous, le Magistère vivant de l'Eglise que le Christ a établi « aussi pour éclairer et expliquer ce qui, *dans le dépôt de la foi, n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement* » (Enc. *Humani generis*).

Sans doute on pourrait rattacher, d'une manière lointaine, la royauté de Marie aux textes scripturaires marquant sa maternité divine, sa coopération à la Rédemption, sa dignité sublime ; mais s'agirait-il d'un rattachement formel-implicite (il ne peut être question de contenance explicite), ou simplement virtuel ? Etant donnée la seconde partie de l'encyclique (arguments théologiques en faveur de la Royauté mariale), on serait tenté de conclure simplement au virtuel. D'ailleurs, peu importe. Le révélé virtuel (ou tout au moins qui semble tel) peut être, en réalité, un révélé formel. C'est le magistère de l'Eglise qui, en cas d'une définition, dogmatique, nous éclaire sur ce point, non que la décision de l'Eglise *fasse* que la vérité soit révélée, mais parce qu'elle la *découvre* comme telle, infailliblement. Dans le cas présent, une définition infaillible portant sur la royauté de Marie, supprimerait *ipso facto* tout doute raisonnable sur le caractère révélé de cette doctrine.

Cette définition est-elle de l'ordre des choses possibles ? Il semble bien, à notre avis, qu'il faut répondre par l'affirmative. La Royauté de Marie est un vérité tellement connexe à sa maternité et même à son Assomption glorieuse que notre conclusion s'impose. Mais de même que la définition de l'Immaculée Conception n'a pas résolu toutes les questions théologiques se rattachant à ce dogme ; de même que la définition de l'Assomption laisse encore bien des problèmes en suspens ; ainsi en serait-il de la Royauté de Marie, devenue dogme de la foi.

Pourquoi cette définition n'a-t-elle pas eu lieu comme pour l'Assomption ? — Personne ne peut répondre à cette question ; seul, le Pape est en mesure de choisir son heure.

Sur ce point les théologiens devront se souvenir de la pressante recommandation de Pie XII : éviter certaines déviations hors du droit chemin pour ne pas tomber dans l'erreur ; se garder des opinions privées de fondement, dont les expressions exagérées dépassent les limites du vrai, mais aussi d'une étroitesse d'esprit excessive qui minimise la dignité sublime de la Mère de Dieu [2].

[2] Nous signalons dans l'*Ami* (21 octobre 1954, p. 636-38) une présentation de la fête de la Royauté de Marie et un bref historique de son institution. Par ailleurs, dans la partie « *Prédication* » de 1955, nous lui avons consacré tout un « *Mois de Marie* » avec nombreuses

Au moment où cet article était sous presse nous parvient du Canada un ouvrage intitulé :

La Royauté de l'Immaculée. 240 p. (16 × 22,5), Editions de l'Université d'Ottawa, 1957.

Du 21 au 23 octobre 1955, la « Société Canadienne d'Etudes Mariales » a traité ce sujet. Six de ces études paraissent dans ce volume. Le P. LAMIRANDE, O.M.I. se demande « *Où en est le problème théologique de la Royauté de Marie* » (p. 1-34) ; le P. ARSENAULT, C. SS. R., relève ce qu'apporte l'encyclique *Ad Cœli Reginam* à la thèse de la coopération de Marie au salut des hommes (p. 35-56) ; puis la royauté de Marie est étudiée dans S. Jean Eudes par le Père DESJARDINS, C. S. M. (p. 57-78) ; dans S. Grignion de Montfort par le P. TEXIER, S. M. M. (p. 79-172) ; le P. GERVAIS, O. M. I., définit la nature de cette royauté (p. 173-194), tandis que le P. CORBA, C. SS. R., montre comment la royauté de Marie est liée à sa qualité de Mère de Dieu (p. 195-221). Le P. Lamirande a établi la bibliographie (p. 223-232).

L'*Ami* aura l'occasion de revenir sur ce livre qui éclaire une forme de dévotion mariale à laquelle l'encyclique de Pie XII a donné un nouveau et puissant développement.

III. — Corédemption. — Participation à la Rédemption objective

Q. — Quand les théologiens distinguent entre Rédemption « objective » et Rédemption « subjective », ou entre constitution et actuation de la grâce, ou entre son acquisition et sa distribution, et que certains nient toute intervention de la Vierge dans la première et limitent son rôle à la seconde, prétend-on que la distribution de la grâce n'entre pas dans la Rédemption objective, que Notre-Seigneur ne nous l'a pas méritée, laissant ce rôle à la Sainte Vierge ? Mais si la distribution de la grâce fait partie de la Rédemption objective, pourquoi refuser à Marie un rôle dans l'acquisition de la grâce ?

R. — Nous nous sommes déjà expliqué à plusieurs reprises sur la participation de la Vierge Marie à notre Rédemption. Tout d'abord, il est nécessaire de préciser le concept de Rédemption objective et de Rédemption subjective. Notre consultant pourra se reporter à la recension faite, en janvier 1950, de l'étude du regretté P. Druwé (dans *Maria*, t. III, p. 417-562). Rappelons-en brièvement les conclusions :

1° Rédemption *objective :* c'est l'activité rédemptrice du Christ qui, sur la terre, a eu pour but essentiel l'œuvre salvifique du genre humain tout entier, œuvre accomplie une fois pour toutes par le sacrifice du Calvaire. C'est ce que notre consultant appelle à juste titre « acquisition » de la grâce.

Rédemption *subjective :* en vertu de cette rédemption acquise à la croix, Dieu, jusqu'à la fin des temps, daigne accorder aux hommes bien disposés la rémission de leurs péchés et les grâces salutaires. « Distribution » de la grâce.

2° Personne ne nie d'une manière absolue et sans les nuances indispensables la participation de Marie à la Rédemption objective. Notre sentiment a toujours été que Marie participe à la Rédemption objective *d'une façon indirecte et médiate.* Après avoir rappelé le *fiat* de l'Annonciation, l'offrande faite par Marie de son Fils au Calvaire pour la rédemption des hommes, nous avions conclu notre exposé en ces termes :

> Il ne s'agit pas de savoir si Marie a été intimement unie au Christ dans les actes qui ont réalisé la Rédemption objective, ni, non plus, de savoir si la Vierge a mérité et satisfait pour les hommes et ainsi contribué à leur rachat. Cela, *tout le monde l'admet et doit l'admettre.* Il s'agit très précisément de savoir si les actes satisfactoires et méritoires de Marie se sont terminés *immédiatement* et *directement* aux effets désignés par l'expression « Rédemption objective ». Ces effets, les actes du Christ y sont ordonnés immédiatement et directement. Mais c'est *dans et par le sacrifice du Christ* que Marie les atteint. Tous les théologiens sont d'accord pour admettre en Marie une réelle participation à la Rédemption objective : la seule controverse possible concerne le caractère immédiat et direct de cette participation. (*Ami*, 1950, p. 37).

3° Personne ne prétend non plus que Notre-Seigneur ne nous a pas mérité la distribution des grâces. Les grâces de la Rédemption sont, en effet, l'objet direct et immédiat du mérite *de condigno* du Rédempteur. Et la distribution s'en fait normalement par l'intermédiaire de sa glorieuse humanité, de l'Eglise et des sacrements. La Sainte Vierge y concourt moralement, mais efficacement par un mérite de convenance et par son intercession. Ainsi, dans la Rédemption « subjective » la Vierge Marie coopère d'une manière directe à la distribution des grâces ; mais cette coopération est en dépendance de celle du Christ et en fonction même des grâces et des mérites qui sont l'effet de la Rédemption elle-même dans l'âme de la Mère du Rédempteur.

Qu'on veuille bien relire nos articles (*1946-47*, p. 47-61, p. 609-616 ; *1948*, p. 257-260 ; *1950*, p. 35-38, p. 100-101), on verra que toutes les controverses relatives à la participation de Marie à la Rédemption objective ou subjective en reviennent (à part quelques rares opinions dont l'outrance est manifeste) à des divergences plus verbales que réelles. Pour le démontrer, il suffira de juxtaposer deux citations, l'une du Père Dillenschneider, partisan de la coopération immédiate à la Rédemption objective ; l'autre de Billot, adversaire de cettte coopération :

> DILLENSCHNEIDER : « Lorsque nous disons que la Mère de Dieu a coopéré immédiatement à notre Rédemption objective, nous affirmons simplement que, dans une adhésion pleine de foi et de charité, elle a, en notre nom à tous, acquiescé à l'action rédemptrice de son Fils, acquiescement véritable qui, loin de rien ajouter à l'efficacité du sacrifice rédempteur, en a plutôt été l'effet le plus excellent... Si, malgré tout, on s'obstine à assigner un rôle aux actes méritoires de la Vierge des douleurs relativement aux actes rédempteurs de Jésus, ce rôle n'aura consisté qu'en ceci : Marie, par son libre acquiescement à la mort de son Fils, au nom de toute la race, aura obtenu que les mérites de ce Fils nous fussent appliqués » (*Marie, au service de notre rédemption*, p. 368).

> BILLOT : « Entre le Christ et les rachetés, Dieu a placé une mère et médiatrice, en qui on ne remarque rien d'austère et de terrible, mais qui apparaît au contraire remplie de mansuétude et de miséricorde et dont, par conséquent, l'intervention dans la dispensation des mérites de la Croix apporte une suavité parti-

citations de l'Encyclique. Quant au texte de la Messe, publié assez tardivement par les *Acta*, on le trouvera dans l'*Ami* du 19 avril 1956, p. 254.

culière à l'œuvre de notre rédemption... Cette perfection dans la Rédemption est le fruit des douleurs de la compassion de la Vierge aux souffrances de son Fils... Ainsi Marie a été faite *coréparatrice doublement :* tout d'abord, parce qu'elle fut l'intermédiaire volontaire par lequel le Rédempteur nous a été donné ; ensuite parce que, selon la prophétie de Siméon, transpercée par le glaive, elle a mérité, par un mérite qui lui est propre, quoique cependant appuyé sur le mérite du Christ, de devenir la Mère de tous les vivants, étendant à tous son intercession » (*De Verbo incarnato*, 1912, p. 400).

* *

IV. — *Le Sacerdoce de Marie.* — Un lecteur nous a envoyé une longue lettre sur « le sacerdoce de Marie ». Les considérations de cette correspondance, si excellentes qu'elles soient, — nonobstant une affirmation trop absolu sur l' « ignorance » des apôtres et des saintes femmes relativement à la signification du sacrifice du Calvaire, — nous obligeraient à répéter ce qui a été dit : sur le double sacerdoce, intérieur et extérieur (*Catéchisme du Concile de Trente*) et sur le sacerdoce commun, sacerdoce baptismal, qui a son type achevé en Marie (*Ami,* 1953, p. 338 ; 1954, p. 292-93). *Bis repetita non placent.*

A. M.

CORRESPONDANCE. — Nous avons reçu du Canada une lettre signée par les deux rédacteurs franciscains du travail publié dans *Studium*, dont notre collaborateur M. Michel, a parlé dans l'*Ami,* 28 février 1957, p. 131-132. Il s'agit de la *date* à laquelle aurait eu lieu la consécration du Canada à S. Joseph. A cette question controversée, les auteurs ont apporté des arguments et des textes insérés dans un exposé historique bien présenté. Ils nous reprochent de n'avoir pas bien compris, ou de n'avoir pas mis suffisamment en valeur, leur argumentation.

Nos amis canadiens admettront sans difficulté que cette question de *date*, qui pour leur histoire et pour celle du culte de S. Joseph n'est pas indifférente, ne puisse être traitée *in extenso,* dans une discussion approfondie, par notre revue qui n'est pas une revue d'histoire locale. Pour entrer dans le détail de la discussion, nous les prions donc une fois de plus de se référer à l'article de *Studium* dont l'*Ami* (*l. c.*) a dit la valeur.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'Ascension est-elle un seul et même mystère avec la Résurrection ?

Q. — Selon certains exégètes, l'Ascension de Notre-Seigneur ne fait qu'un même mystère avec la Résurrection. Dès le moment de sa Résurrection, Notre-Seigneur était au ciel réellement. Le récit de S. Luc sur l'Ascension ne serait qu'une manière de présenter, inventée par S. Luc. On trouve une confirmation de cela dans le fait que les Apôtres dans leurs prédications et leurs écrits, les Pères et toute la tradition ne parlent presque pas de l'Ascension et insistent surtout sur la Résurrection.

Peut-on admettre cela ? — Si oui, pourquoi alors reconnaître plus de valeur aux autres récits de S. Luc, surtout ceux qui lui seront propres, et même aux autres écrits des autres auteurs sacrés, s'ils ne sont pas confirmés par d'autres données ?

R. — La question posée appelle plusieurs mises au point.

1. — Tout d'abord, est-il vrai que l'Ascension ne fasse qu'un même mystère avec la Résurrection ? — Dans la *Somme*, III^a, q. 57, a. 1, S. Thomas considère l'Ascension comme la suite de la Résurrection. Rien d'étonnant que des exégètes modernes et contemporains aient montré la continuité essentielle des deux mystères.

Le P. Benoît, dans un substantiel article de la *Revue Biblique* (1949), p. 161-203, distingue au sujet de l'Ascension deux courants dans la tradition primitive : l'un se rapporte à l'ascension *visible* qui a donné aux apôtres une certitude expérimentale du mystère de l'exaltation du Christ (récit de S. Luc) ; l'autre se rapporte à l'ascension *essentielle,* identique avec la glorification par laquelle Jésus était placé dans une existence céleste (S. Jean et S. Paul).

Dans l'Evangile, en effet, la passion du Christ a pour terme la glorification : pour S. Jean, la glorification s'identifie avec le retour au Père, une montée vers le Père ; pour S. Paul, la glorification s'identifie nettement avec la Résurrection.

Chez S. Jean,

> ce retour n'est pas un déplacement local et ne se réduit pas à l'ascension visible racontée dans les Actes. Le retour appartient à l'Heure et ne saurait se séparer du mystère de la mort, comme en fut séparée l'ascension visible. Il achève un mouvement ascensionnel commencé dans la passion et coïncide donc avec la résurrection qui suivant x, 17 constitue le but de la mort. Cette montée est d'ailleurs une glorification, une modification dans l'être (XVII, 5). Or celle-ci se réalise par delà le plan local. Le Christ en bénéficie sans avoir rejoint visiblement un domicile céleste ; son existence dès lors est merveilleuse ; ses rapports avec les disciples se situent sur un autre plan (XX, 17) ; il s'impose à la foi avec une force irrésistible (XX, 28), ce qui caractérise son état de gloire (XVII, 2 sq.) ; il dispose de l'Esprit (XX, 22) dont, selon VII, 39, il n'a l'économie qu'après la glorification et, selon XV, 26, qu'après le retour auprès du Père. L'idée du retour est une pièce maîtresse du quatrième évangile ; si ce retour était constitué par l'ascension visible, S. Jean n'aurait pas omis de la raconter.
>
> On dira donc à bon droit que pour S. Jean, la glorification de Jésus s'identifie avec son ascension, mais à condition de ne pas distinguer l'ascension johannique du mystère de la résurrection. (F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus,* (p. 52)

L'auteur qu'on vient de citer résume également la pensée de S. Paul sur l'Ascension (p. 61-62, note 4) :

> Dans les grandes épîtres, la glorification du Christ s'identifie simplement avec la résurrection. Dans les épîtres de la captivité, l'idée de l'ascension accompagne celle de la glorification ; mais cette montée du Christ est avant tout une exaltation personnelle, produite par l'action ressuscitante du Père (Eph., I, 19-23). L'ascension, en tant que locale, prend une certaine importance dans Eph., IV, 8-10 ; mais à en juger d'après Eph., I, 19-23, elle s'inscrit dans l'exaltation de la personne du Christ, effet de la résurrection. L'hymne liturgique

citée dans I Tim., III, 16, isole l'ascension de la résurrection. Mais, en même temps elle rattache à la seule résurrection les effets salutaires de la glorification du Sauveur : son exaltation au-dessus des anges et la prédication aux nations. L'ascension locale n'apparaît plus que comme la conclusion de la vie du Sauveur et non comme un principe. Nous pouvons donc dire que, selon S. Paul, l'éloignement du Christ à l'égard du Père est avant tout qualitatif.

2. — Ces deux textes montrent ce qu'il y a d'exclusif dans l'affirmation de notre consultant. L'ascension, en tant que glorification du Christ, est, dans son essence même, le même mystère que la résurrection ou tout au moins sa continuation, son couronnement. Cela, pour reprendre l'expression dont nous nous sommes servi précédemment, c'est l'ascension *essentielle*. Mais nous ne saurions pour autant supprimer l'ascension *visible*, qui s'est produite quarante jours après la résurrection du Sauveur, et cela, pour donner aux apôtres et aux premiers disciples une certitude expérimentale du mystère de l'exaltation du Christ. Ce n'est pas une façon de présenter le mystère, inventée par S. Luc ; le récit des Actes répond à une réalité historique, laquelle n'est pas ignorée des autres écrivains sacrés : finale de Marc, XVI, 19 ; discours de saint Pierre aux cent-vingt frères, Act., I, 22 ; discours du même après la Pentecôte, Act., II, 33-34 ; cf. III, 21 ; I Petr., III, 22 ; allusion dans Eph., I, 20-22 ; IV, 8-10 ; I Tim., III, 16 ; Phil., III, 20 ; Col., III, 1 ; Hébr., IV, 14 ; VI, 19-20 ; VII, 26 ; IX, 24.

D'ailleurs, au point de vue de la foi catholique, le dogme de l'ascension est distinct du dogme de la résurrection : « Je crois en Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, monté au ciel, assis à la droite de Dieu. » Si les auteurs sacrés et les Pères de l'Eglise ont insisté surtout sur le mystère de la Résurrection, c'est que ce grand miracle est fondamental pour la foi chrétienne tout autant que pour la glorification du Christ. Mais de là à supprimer le dogme de l'Ascension et le fait historique de l'ascension visible, il y a un abîme.

Cette remarque fera comprendre l'énormité (le mot n'est pas trop fort) de la conclusion formulée par le correspondant : « ne plus reconnaître de valeur aux autres récits de S. Luc, surtout ceux qui lui sont propres, et même aux autres récits des autres auteurs sacrés, s'ils ne sont pas confirmés par d'autres données. » Nous songeons aux récits de l'enfance du Christ, à la descente aux enfers... C'est l'arbitraire introduit dans l'interprétation de la Sainte Ecriture...

3. — Pour terminer, une toute petite observation — qui ne vise pas la doctrine — sur une expression dont se sert notre consultant : « Dès le moment de sa résurrection, dit-il, Notre-Seigneur *était* au ciel réellement ». Jamais les auteurs sacrés n'ont usé de cette expression. *Ferebatur in cœlum... Cum intuerentur in cœlum euntem illum... vidistis eum euntem in cœlum* (Luc, XXIV, 51 ; Act., I, 9) ; — *assumptus est in cœlum* (Marc, XVI, 19). Ils affirment simplement l'ascension visible : Jésus *montait vers le ciel*. Sans doute, la plupart des interprètes considèrent que cette montée vers le ciel est le prélude d'une localisation dans le séjour du paradis. Pourrait-on avec notre consultant parler d'une localisation au ciel avant l'ascension ?

Qu'est-ce qu' « être au ciel » ? Le ciel est-il « un lieu » où sont réunis les élus ? On nous excusera de rappeler une interprétation qui nous est personnelle, mais que plus d'un contemporain accepte déjà au sujet des localisations dans l'au-delà :

Autant il faut être affirmatif en ce qui concerne l'*état* des âmes, autant on doit se montrer réservé à l'égard du *lieu* où sont fixées ces âmes avant la résurrection des corps. A considérer objectivement les choses, la localisation ne s'impose, en effet, que par rapport *aux corps contenus dans les dimensions qui les enveloppent*. Les esprits purs, les âmes ne sont pas nécessairement localisés. S. Thomas n'hésite pas à dire que le corps glorieux de Jésus ressuscité n'est pas nécessairement localisé, parce qu'il pourrait être en dehors de la sphère du monde créé : « Rien n'empêche que le corps du Christ ne soit en dehors de la sphère des corps célestes et qu'il ne soit pas dans un lieu qui le contienne » (III^a, q. 57, a. 4) (*Les mystères de l'Au-Delà*, p. 42).

Comment donc interpréter l'expression populaire : « être au ciel » ? Peut-être est-il suffisant de comprendre la présence d'une âme dans le lieu de félicité (le paradis) *par une détermination d'ordre intellectuel*. En vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître très particulièrement les choses, les personnes, qui sont dans le « lieu » qui lui est assigné par Dieu...

De toute éternité, le Verbe, en ce sens, était « au ciel » puisqu'il est éternellement dans l'intimité de la divinité ; dès le premier instant de l'union hypostatique, l'âme du Christ, jouissant de la vision béatifique et de la vue des anges, était « au ciel » ; à la Résurrection le corps du Christ glorifié possédait déjà le rejaillissement des splendeurs qui accompagnent la vie du ciel. Mais puisque (selon une opinion communément admise) c'est à l'Ascension que les justes morts avant le Christ ont suivi leur Rédempteur, le ciel, en ce qui concerne la connaissance des personnes élues, a pris alors plus d'extension encore pour Jésus et verra encore croître cette extension tant que le nombre des prédestinés ne sera pas atteint...

A. MICHEL.

Mariage entre catholique et non-catholique, et éducation religieuse des enfants

Q. — Pierre est catholique. Il s'est marié au temple avec Marie, protestante convaincue et pratiquante.

Ils ont trois enfants, dont l'aîné a 13 ans (un garçon et deux filles plus jeunes). La mère (protestante) a *elle-même* présenté son fils, lorsqu'il eut atteint l'âge de 7 ans, au curé catholique pour qu'il soit éduqué dans la foi romaine, et elle l'a mis dans un collège catholique de la métropole. Quant aux filles, il est entendu qu'elles seront élevées dans la religion de la mère, c'est-à-dire dans le protestantisme.

Le mari, souffrant de sa situation, demande instamment la régularisation de son union. La mère, pieuse, mais très attachée au culte réformé, accepte *seulement* de venir échanger les consentements devant un prêtre catholique. Mais elle refuse énergiquement de signer « l'engagement de faire élever ses enfants dans la religion catholique ». Elle l'a offert spontanément pour le garçon, mais elle s'y oppose irréductiblement pour les filles.

L'évêché, consulté sur ce cas, a répondu qu'il ne pouvait accorder de dispense (de religion mixte) sans les engagements (*cautiones*) exigés par le canon 1061. L'épouse argue qu'une de ses amies (du diocèse de N...), qui se trouvait dans les mêmes conditions, a obtenu d'un vicaire général l'autorisation de se marier devant l'Eglise catholique, sans signer les engagements que l'on dit indispensables.

Est-ce possible ? Est-ce vrai ? Les lumières de l'*Ami* me seraient bien utiles.

R. — I. Puisque l'épouse protestante accepte de se présenter devant le ministre catholique pour l'échange des consentements dans la forme prescrite, nous examinerons en premier lieu la question des *cautiones* (engagements) exigées pour obtenir la dispense de l'empêchement de religion mixte (ou éventuellement de disparité de culte, dans le cas où le baptême reçu dans la secte protestante ne serait pas valide). La question de *sanatio in radice* pourra être posée ultérieurement.

La nécessité de ces engagements, aussi bien que leur objet sont spécifiés au canon 1061, § 1, 2° (cfr. aussi can. 1071). Dans ces prescriptions, il y aura lieu de distinguer les « conditions » exigées par le droit naturel et divin, et dont l'Eglise ne saurait dispenser, à savoir : l'absence de danger de perversion du conjoint catholique aussi bien que le baptême et l'éducation dans la foi romaine de tous les enfants. Les *cautiones* ou promesses publiques et officielles, formulées devant l'Eglise et avant le mariage, de remplir ces « conditions », ne sont que des *moyens* imposés par le droit ecclésiastique pour obtenir avec plus de certitude l'accomplissement des exigences du droit divin. A la rigueur habituelle de ces « précautions », on comprendra que l'Eglise peut apporter, en raison des circonstances, des tempéraments ou adoucissements, pourvu que le but final (sauvegarde du droit divin) soit substantiellement atteint.

Quant à leur expression, ces promesses peuvent être : soit « formelles » (fournies par les deux conjoints à la façon d'un contrat), soit seulement « équivalentes » (*æquipollentes*). Le sens assez incertain de cette dernière expression a été défini de façon quasi-officielle dans une lettre de l'internonce de Chine, datée du 19 février 1949 et complétée par une autre du 28 mars suivant [1]. Aux termes de cette déclaration, il y a *cautiones æquipollentes* « lorsque la partie catholique manifeste sincèrement sa ferme résolution de faire, de son côté, *tout ce qu'elle peut* pour faire baptiser et éduquer tous les enfants dans la foi catholique, compte tenu des circonstances particulières à chaque cas. » Il faut cependant avoir la certitude morale « que cette volonté sincère pourra aussi être efficace (*etiam effectum habituram esse*).» Quant à la partie non-catholique, si elle refuse de prendre ouvertement le même engagement, les *cautiones æquipollentes* ne sont pas détruites pour autant et gardent leur valeur.

Les promesses formelles, aussi bien qu'équivalentes, peuvent être manifestées *explicitement*, par des paroles, écrits ou signes conventionnels. Elles peuvent être seulement *implicites* si les parties posent des actes, dont on peut conclure au for externe : 1° qu'ils ont connaissance de l'obligation où ils sont de remplir les conditions imposées par l'Eglise ; 2° qu'ils sont fermement décidés à remplir cette obligation.

Dans l'état *actuel* de la législation et de la jurisprudence, voici les qualités que doivent revêtir ces promesses ou *cautiones :*

1° Elles doivent porter au moins sur tous les enfants *à naître* (*après* le mariage religieux). Quant aux enfants déjà nés antérieurement, les futurs *doivent* être « avertis » (monition obligatoire) de l'obligation *grave* et « de droit divin » qui leur incombe, de prendre soin (*curandi*) de leur éducation catholique [2]. On notera la valeur du mot « curandi », qui, dans la langue canonique a le sens de « faire en sorte, s'efforcer, s'appliquer, faire tout son possible »... Ce « possible » pourra varier selon les cas et les circonstances : déjà dans les notes explicatives de sa réponse du 21 avril 1938 [3], le St-Office avait cru devoir établir une distinction (à propos des obligations des parents), entre les enfants déjà parvenus au plein usage de la raison, et ceux qui n'ont pas atteint cet âge. Sur les premiers, les parents ne pourront agir qu'au moyen de prières, exhortations, monitions, exemples de leur propre vie, pour les décider à devenir catholiques. S'ils refusent, les parents qui « ont fait ce qu'ils ont pu dans ce sens », ne sauraient être écartés des sacrements.

2° Non seulement les engagements devront être pris, mais encore on devra avoir la « certitude morale qu'ils *seront tenus* » (can. 1061, § 1, 3°). Cette certitude « morale » sera celle qui exclut « tout doute prudent » (encore qu'elle laisse subsister la possibilité et même la crainte du contraire), au sujet de la sincérité des conjoints, vu les circonstances et la condition des personnes.

Le 14 janvier 1932, le Saint-Office avait attiré l'attention des Ordinaires et des curés sur la nécessité de s'assurer, dès avant l'octroi de la dispense, *de l'exécution fidèle* des promesses, spécialement là où les lois civiles s'y opposeraient ; sinon, « la dispense est nulle et sans valeur » (*Acta*, XXIV, p. 25). Cependant cette réponse ne révoquait pas les indults moins exigeants accordés à certaines régions. Bien plus, des réponses particulièrement bénignes furent faites aux Ordinaires du Cameroun et de la Nigeria le 9 nov. 1934 ; à ceux du Japon et de la Sonde le 28 avril 1938, et à ceux de la Chine communiste le 27 janvier 1949 : les *cautiones æquipollentes* (au sens défini plus haut) étaient déclarées suffisantes [4]. Mais

[1] Cette expression de *cautiones æquipollentes* se trouve déjà dans une réponse antérieure du St-Office, adressée aux Ordinaires du Japon le 30 mars 1938. C'est le P. Hürth, s. j., consulteur du St-Office qui fut chargé d'en donner l'explication au nom de la Suprême Congrégation. Cfr. Vromant, *De matrimonio*, 3e éd., 1952, p. 88-90.

Mais cette forme de *cautiones*, nous le verrons, n'est pas applicable partout.

[2] Cette *distinction* entre « enfants à naître » et « enfants déjà nés » est chose relativement récente. Elle résulte d'une réponse du St-Office, en date du 16 janvier 1942 (*Acta*, XXXIV, p. 22). Tous les documents antérieurs (Propagande, 4 sept. 1931, Facultés accordées aux Vicaires Apostoliques) soulignaient la nécessité d'étendre les engagements « *universæ proli, tam natæ quam nasciturœ*. »

[3] Texte dans *Sylloge*, n° 206 *bis*, p. 263 sq.

[4] Il ne semble *pas certain* (en dépit de la sentence rotale du 4 avril 1951 ; cfr. *Revue de droit canonique*

cette discipline n'est pas valable *hors des régions citées*.

3° Régulièrement, les engagements doivent être donnés par *écrit*. Cette condition qui jadis était laissée au jugement de l'Ordinaire, est devenue une prescription du droit général (can. 1061, § 2) sans que soit exigée une confirmation par serment. Cette norme de « l'écriture » qui est de règle (*regulariter*) n'est pas telle que, dans un cas particulier et pour une cause grave, l'Ordinaire ne puisse en dispenser, pourvu que l'engagement soit manifesté par un *signe extérieur*.

4° Ce « signe extérieur » de la promesse sera normalement « explicite » (parole, écriture ou autre signe non équivoque), et cette prescription est grave de sa nature. Il n'est pas cependant exigé pour la validité de la dispense, mais seulement *ad liceitatem*. Cela résulte d'une réponse du St-Office (10 mai 1941 ; *Acta*, XXXIII, p. 294), qui déclare suffisantes les *cautiones implicitæ*, si des promesses explicites ne peuvent être faites ni exigées sans grave inconvénient.

5° Les « garanties » doivent être fournies par les *deux* conjoints et porter sur le double objet formulé au canon 1061 (non-perversion du conjoint catholique, baptême et éducation des enfants); sinon l'Eglise n'accorde pas la dispense de l'empêchement (de religion mixte ou de disparité de culte). Un mariage « dispar » (entre baptisé et non baptisé), avant la célébration duquel *seule la partie infidèle* aurait pris les engagements requis, ne serait pas valide, à moins que la partie catholique n'ait elle-même fourni des garanties « au moins implicites » (par des *actes* équivalents à une promesse).

Cet exposé de l'actuelle doctrine et de la jurisprudence en vigueur relativement aux *cautiones* doit permettre de résoudre le cas de notre correspondant.

Selon l'exposé, ce cas se situe dans un pays doté d'une hiérarchie normale, et non dans les missions. Il n'y aura donc pas à lui appliquer les mesures de faveur ou d'exception dont bénéficient certains territoires dépendant de la Propagande.

D'après les normes communes :

1° Il est *certain* que l'Eglise n'a rien relâché de sa discipline relativement aux promesses ou engagements à souscrire par les futurs *en vue de l'obtention* de la dispense d'un empêchement soit de disparité de culte, soit de religion mixte. Cette souscription aux *cautiones* et la sincérité de ces *dernières* (démontrée au for externe) intéressent la *validité* de la dispense accordée[5].

2° Cependant, comme l'engagement exigé ne portera que sur les enfants « *à naître* » (et non sur ceux qui sont déjà nés), il y aura lieu de proposer à l'épouse protestante cette forme d'engagement limité. Il est *possible* qu'elle y souscrive, surtout si elle a perdu tout espoir d'avoir d'autres enfants...

Restera le devoir d'avertir (*monendi*), — mais sans plus, — les deux futurs, de l'obligation grave qui leur incombe de faire éduquer les enfants *déjà nés*, dans la foi catholique.

3° Puisque le cas exposé n'est pas originaire de contrées où les *cautiones æquipollentes* sont admises, nous ne voyons pas comment dispense de l'empêchement pourrait être obtenue sans un engagement formel de la partie non-catholique. D'ailleurs, aux termes mêmes de la consultation, l'équivalence (*æquipollentia*) des *cautiones* ne serait pas réalisée, puisque les *faits* prouvent, *au contraire*, que l'épouse protestante a fait baptiser et éduquer les deux filles dans l'Eglise réformée et n'est nullement décidée à modifier ses idées et sa conduite sur ce point.

Nous ne voyons donc pas comment on a pu affirmer que, *dans un cas semblable*, le mariage avait été célébré « devant l'Eglise », sans qu'aient été exigés préalablement (en vue de la dispense à obtenir) des engagements signés (*cautiones scriptæ*) ou au moins des promesses formelles.

4° La seule voie qui resterait ouverte à notre consultant pour « régulariser » la situation de Pierre, serait une demande de *sanatio in radice*[6], laquelle comporterait, outre la dispense de l'empêchement (religion mixte), la dispense de la loi de renouveler le consentement (*ici*, de le manifester dans la forme canonique), pourvu que ce consentement matrimonial persévère : ce qui paraît certain dan le cas présent.

Une telle *sanatio* (portant sur le défaut de forme, *ex defectus formæ*) aurait l'avantage de pouvoir être obtenu sans demander l'avis, — et *même* contre la volonté, — de Marie, l'épouse protestante, pourvu qu'elle ne rétracte pas son consentement matrimonial. La question des *cautiones* ne se poserait donc plus.

Une telle faveur a-t-elle des chances d'être accordée par le Saint-Siège dans le cas exposé ? — Oui, si *certaines conditions* sont réalisées[7].

Dans la demande, on fera valoir d'une part l'obstination de Marie et le désir intense de Pierre de sortir de sa pénible situation. Le plus difficile sera sans doute de pouvoir affirmer la réalisation de la *condition* absolument exigée : *dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universæ prolis nasciturœ catholicam educationem non esse impedituram*. On ne demandera donc rien à Marie; mais il faut être *sûr moralement* qu'elle ne s'opposera pas à l'éducation catholique de *tous* les enfants *à naître*. Si ces enfants sont des *garçons*,

(de Strasbourg), t. I (1951), p. 202) que l'Eglise veuille lier la validité de la dispense à la sincérité *intérieure* et intime des contractants. L'Eglise, qui juge au for externe, s'attache aux manifestations *extérieures* et *contrôlables* de sincérité ; de cette sincérité le Supérieur ecclésiastique qui dispense doit avoir une certitude morale.

[5] Nous ne disons pas : « de la validité du mariage », car l'empêchement de *religion mixte* n'est que *prohibant*, et l'invalidité de la dispense ne rendrait pas le mariage nul. Il en irait autrement s'il s'agissait d'un empêchement de disparité de culte.

[6] Notons que l'hypothèse d'une *sanatio* du mariage « identique » dont parle la consultation (avec dispense des *cautiones*) est absolument à écarter, car il est dit expressément que le « mariage a eu lieu *devant* l'Eglise », donc dans la forme prescrite.

[7] Le pouvoir de « guérir » ainsi des *mariages mixtes* contractés seulement devant l'officier d'état civil ou devant le ministre acatholique, fait partie des *Facultés* accordées par la Propagande aux Ordinaires des missions (Faculté 24 de la *Formula major*). Ce n'est donc pas chose insolite.

pareille certitude existe, vu l'attitude antérieure de la mère lorsque son fils eut atteint 7 ans ; et ses sentiments n'ont pas changé. Mais on est *également sûr* que pour les filles *à naître*, sa conduite sera irréductiblement opposée...

Dès lors, que faire ? Simplement *attendre*, pour faire le recours au Saint-Office, que tout espoir de maternité se soit évanoui pour Marie. Alors la condition exigée pour obtenir la sanatio sera réalisée.

On n'oubliera pas non plus de mentionner, dans la demande, que les pseudo-conjoints se sont présentés devant le ministre acatholique (ce qui entraîne, au moins théoriquement, pour Pierre l'excommunication stipulée au canon 2319) ; il est probable que le rescrit en exigera l'absolution préalablement au moins *ad cautelam*. Le même rescrit impose ordinairement la *monition* à faire aux époux au sujet de l'éducation catholique des enfants déjà nés. *Indépendamment* de cette monition, subsistera pour Pierre l'obligation *grave* (ex jure divino) de faire « son possible » pour procurer la conversion de Marie et l'éducation chrétienne de *tous* ses enfants.

A. BRIDE.

NOTES DE PHILOSOPHIE

Louis de RAEYMAEKER. — Introduction à la philosophie. — In-8 carré de 292 p., 1010 fr. — Paris (6e). Ed. Béatrice-Nauwelaerts (10, rue de l'Abbaye), 1956.

On ne sait bien ce qu'est la philosophie que lorsqu'on en a étudié toutes les branches, et surtout lorsqu'on est parvenu à comprendre la métaphysique. Il est cependant avantageux de donner le plus vite possible aux débutants une idée approximative de cette discipline. C'est dans ce but que J. Maritain et l'abbé Baudin ont composé jadis deux introductions assez différentes, la première consistant en une brève vue d'ensemble de la métaphysique thomiste, précédée d'une histoire de la philosophie primitive se terminant à Aristote ; la seconde consistant en une enquête plus positive.

L'introduction de L. de R., professeur à l'Université de Louvain est la troisième en date parmi celles de langue française recommandées au public des établissements catholiques. Elle ne remplace pas les précédentes, qui gardent leur valeur, mais elle les complète bien, surtout grâce aux enrichissements de cette 4e édition.

Elle contient 3 chapitres :

1° une délimitation de l'objet propre de la philosophie (70 pages) ; 2° un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie, depuis les premiers penseurs grecs jusqu'à nos jours (90 p.) ; 3° une initiation à la vie philosophique : liste des Universités, académies, sociétés philosophiques ; ample bibliographie des diverses catégories d'imprimés : introductions, dictionnaires, ouvrages d'histoire, cours, revues, etc. (110 p.). Le tout est complété par une table onomastique de 33 colonnes.

Ce livre se contente strictement d'*introduire* à la philosophie : il pose seulement les questions, sans les résoudre ; mais il les pose d'une manière vivante, apte à faire saisir la nature de la philosophie. La vaste esquisse historique met en relief les idées les plus essentielles et les courants dominants. La documentation du 3e chapitre a été spécialement remaniée et mise à jour.

Cet ouvrage ne sera pas seulement utile aux étudiants : les philosophes le consulteront avec fruit, et les professeurs s'en inspireront dans leurs cours.

* *

Maurice NEDONCELLE. — Existe-t-il une philosophie chrétienne ? — In-12 de 124 p., 300 fr. — Paris, Fayard, 1956.

Le problème de la philosophie chrétienne a été souvent discuté depuis 25 ans. M. le chanoine Nédoncelle, professeur à l'Université de Strasbourg, le reprend ici d'une manière originale, dans un volume de la collection « Je sais, Je crois ».

Il parcourt d'abord l'histoire des vingt derniers siècles pour y découvrir les systèmes qui se rattachent de près ou de loin au christianisme. Et il montre que la philosophie chrétienne commence à s'esquisser sous l'action de saint Justin, atteint un sommet avec saint Augustin et ses disciples ; retrouve une autre formule avec saint Thomas, se disloque en tant que système de chrétienté au XIVe siècle, mais sans que disparaissent pour autant les systèmes susceptibles d'être appelés chrétiens.

Ainsi l'auteur n'hésite pas à écrire que « loin d'être un retour au paganisme, la Renaissance est l'intégration finale du paganisme dans le christianisme, et par conséquent une glorification absolue du christianisme » (p. 50).

Cette enquête s'achève par un exposé des opinions qui se heurtèrent à l'occasion du fameux débat de 1931 à la Société française de Philosophie.

L'auteur est ainsi conduit à apprécier en quel sens on peut parler de philosophie chrétienne. A son avis cette expression ne peut guère être employée en rigueur de termes pour qualifier un système *préparatoire* au christianisme (tel le Platonisme), ni un système *héritier du christianisme* au point que celui-ci serait méconnaissable (par ex. Hégel), ni même précisément une philosophie *influencée* par la Révélation (opinion de Gilson, Maritain et autres thomistes). A son avis, c'est à la philosophie de Blondel que l'épithète de chrétienne convient le mieux, car elle s'efforce spécialement de démontrer l'insuffisance de la raison humaine et le besoin d'une Révélation gratuite de Dieu.

Une fois terminée cette analyse, l'auteur explique en quelques chapitres terminaux comment une philosophie chrétienne bien comprise est à l'abri des critiques qu'on lui adresse souvent : 1° tout en étant d'une certaine façon *dépendante* du dogme, elle est vraiment *autonome* dans sa sphère ; 2° bien que faisant une place à *la foi*, elle peut être strictement philosophique ; 3° ses rapports avec le dogme chrétien ne l'empêchent nullement de prétendre à *l'universalité* ; 4° ces mêmes rapports se justifient pleinement quand on saisit les relations de la *nature* et de la *grâce*.

Ce travail personnel est une contribution importante à la solution du problème de la philosophie chrétienne. Tous ceux qui s'intéressent à cette question le liront avec plaisir et profit. Ils ne seront peut-être pas toujours de l'avis de l'auteur, mais celui-ci n'a pas la prétention de clôturer le débat. Nous pensons, pour notre part, que, de préférence à toute autre doctrine philosophique, c'est le thomisme *bien compris* qui possède au maximum les marques d'une philosophie chrétienne capable de s'imposer. Il est, en effet, à la fois ferme dans ses principes et indéfiniment ouvert à tout le réel ; il est fidèle à la Révélation et cependant pleinement autonome ; nettement chrétien par son origine et son atmosphère, il est en même temps universaliste dans ses prétentions. Aussi nous aimons à croire que ce n'est pas à lui que s'adressent, même de loin, des expressions telles que « allure quiète..., ronronnement béat... sottement systématique », etc. (cf. p. 87-88).

Certes, redisons-le, le thomisme est très ferme dans ses principes, et il va loin dans ses conclusions. Mais ces conclusions n'évacuent nullement le mystère de l'être : elles laissent au contraire ce mystère intact, qu'il s'agisse du monde, de l'âme ou de Dieu. Et cette fermeté lui vient, pensons-nous, non pas d'une dépendance du dogme, mais de cette conviction inébranlable que la vérité philosophique ne peut contredire la vérité dogmatique. Ainsi le philosophe jouit de sa lumière propre, et il en jouit hardiment, sûr de ne rencontrer du côté de la religion que des signaux lumineux.

* *

Chanoine Henri THIBEAUD. — **A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie.** — In-8 carré de 336 p., 800 fr. — Paris, Lethielleux, 1956.

Dans la lettre-préface de ce volume, S. E. le cardinal Feltin félicite l'auteur d'avoir voulu « au soir d'une vie de dévouement apostolique, consacrer les loisirs de sa retraite au labeur intellectuel ». L'A. indique le motif de ce travail :

« *Dans nos milieux catholiques, certains se laissent influencer plus que de raison, par un courant de pensée qui tient surtout compte des tendances, de la subjectivité, et qui utilise peu le raisonnement métaphysique, entre autres, en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu. C'est le fait de certains professeurs catholiques. On m'a même cité, à ce sujet, un professeur de grand séminaire — je n'ai pas vérifié* » (p. XIV).

Pour remédier à cet état d'esprit, il se propose de montrer le rôle de la raison dans la croyance en Dieu et en Jésus-Christ. A cette intention il commence par une histoire de la philosophie envisagée « au point de vue particulier de la connaissance ». Plus des deux tiers du volume sont consacrés à ce sujet. De Socrate à Merleau-Ponty, cinquante-cinq philosophes (y compris des théologiens du Moyen Age) sont étudiés sous cet angle. Quelques notices sont brèves, d'autres importantes : ainsi dix pages sont réservées à l'analyse de *l'Etre et le Néant* de J.-P. Sartre.

Cette longue fresque se termine par une synthèse de 24 pages où sont résumés les grands courants de la philosophie contemporaine, touchant la valeur des principes, le matérialisme sous toutes ses formes (dialectique, scientifique, évolutionniste) et le spiritualisme (scientifique, philosophique, chrétien).

Ensuite l'A. expose « une philosophie thomiste » (50 p.) où il traite du réalisme, des premiers principes, de la connaissance intellectuelle, de l'existence de Dieu et des rapports entre l'intelligence et la volonté.

La 3^e^ partie est une brève apologétique où l'A. défend la valeur démonstrative des miracles et des prophéties pour établir le caractère surnaturel du christianisme.

La partie qui nous paraît la plus intéressante est la première. L'A. cite continuellement les textes originaux. (On aimerait même parfois l'indication d'autres ouvrages de critique ou de synthèse). Il s'étend spécialement sur les philosophes contemporains, et précise à l'occasion leurs positions à l'égard de l'Eglise catholique. Il a raison de dire que cette histoire « ne fait pas double emploi avec d'autres » (p. XII).

Au début de la 2^e^ partie, il prévient que sa philosophie, « tout en étant thomiste, en majeure partie, sera indépendante de saint Thomas lui-même quand il y aura une raison qu'elle le soit » (p. 235). C'est ainsi qu'il commence par justifier le *Cogito* de Descartes comme point de départ nécessaire de la philosophie. De même l'hylémorphisme « thomiste » est exposé, p. 14-15, d'une manière qui n'aura sans doute pas l'approbation de tous les vrais thomistes.

En Apologétique, l'A a grandement raison de mettre en relief le rôle de l'intelligence dans l'acte de foi. Cependant, nous pensons que certaines formules auraient besoin d'être précisées et complétées. Par exemple nous lisons à plusieurs reprises, p. XIII et 291, que la raison « nous fait franchir le seuil » de la foi. Or nous aimerions que l'on rappelle plus clairement que la raison ne suffit pas, mais que, pour parvenir à la foi, elle a absolument besoin du concours de la volonté et plus encore de celui de la grâce.

A noter aussi que l'exploitation de la prophétie de Daniel (p. 303) ne tient pas compte des genres littéraires dans la Bible.

Tout en recommandant cet ouvrage aux étudiants et aux personnes cultivées, il sera donc bon de le compléter au point de vue doctrinal par un exposé plus approfondi de la pensée de saint Thomas.

* *

Armand CUVILLIER. — **Partis-pris sur l'Art, la Philosophie, l'Histoire.** — In-12 de 354 p., 850 fr. — Paris, Colin, 1956.

Le titre surprend : l'auteur l'explique en référence au dictionnaire de Littré, où le « parti-pris », en art, est « une manière raisonnée et décidée de traiter une difficulté ».

Le volume comprend 32 chapitres dont la plupart sont des articles parus dans diverses revues depuis plus de 35 ans, les autres ayant pour origine des conférences, dont une série en Sorbonne. La référence exacte est indiquée à chaque fois. Nous trouvons ainsi 3 chap. sur l'art, 19 sur la philosophie et 10 sur l'histoire et la sociologie. Le plus souvent, ils ont été écrits à l'occasion de publications récentes. Aussi leur matière est-elle très variée : nature de la philosophie, de la science, de la sociologie, de la pédagogie ; études sur Descartes, Malebranche, Bergson, Blondel, Dürkheim, etc., et spécialement sur les philosophes contemporains les plus en vue : Sartre, Heidegger, les marxistes, les phénoménologues.

Ces études sont extrêmement bienveillantes à l'égard de penseurs tels que Dürkheim et Lévy-Brühl, mais sévères pour les absurdités de Sartre, les obscurités des phénoménologues, les fantaisies de la psychanalyse, les excès de certains partisans des écoles nouvelles d'éducation.

Tous ceux qui aiment l'équilibre intellectuel et un sain optimisme goûteront ces pages. C'est à peine si on trouvera çà et là quelques avis discutables : par exemple on pourra préférer une autre définition de la philosophie (p. 55) ; on précisera plus exactement l'influence de la société sur la nature de l'homme (p. 26, 31) et ses facultés (p. 212-213), ainsi que certains termes relatifs à la philosophie scolastique (p. 103, 108) ou aux croyances religieuses (p. 22). Mais nous croyons qu'il y a là plutôt des expressions défectueuses que des positions « arrêtées » (surtout pour « l'enchanteresse illusion » de la p. 22).

On recommandera donc cet ouvrage à tous ceux qui s'intéressent aux questions philosophiques, spécialement aux étudiants. Ils y trouveront des idées intéressantes exposées en un style agréable et varié.

* *

Jean LACROIX. — **La Sociologie d'Auguste Comte.** — In-8 de 116 p., 240 fr. — Paris, P.U.F., 1956.

Le présent ouvrage est le 21^e^ d'une collection, « Initiation philosophique », dirigée par M. Jean Lacroix lui-même. L'auteur situe d'abord l'origine historique du positivisme comtien, et montre en particulier comment J. de Maistre et de Bonald ont contrebalancé par leur traditionnalisme ce que Saint-Simon avait de trop aventureux. Puis il expose la sociologie de Comte dans ses grandes lignes.

L'économie politique était alors trop abstraite ; il fallait la rapprocher des réalités et l'adapter à l'évolution historique. La société contient des principes d'ordre (d'où la Sociologie « statique ») et des principes de transformation (d'où la loi des trois états et la Sociologie « dynamique »). La science positive étant trop vaste, on ne peut aboutir à une synthèse universelle que d'un point de vue subjectif. Mieux que cela : le couronnement du positivisme se trouve dans la morale et la religion. Enfin sur les points essentiels de la famille, de la patrie et du travail, Comte a des vues souvent originales, parfois discutables.

En tout cet exposé, l'auteur s'efforce d'être aussi compréhensif et sympathisant que possible. Il avoue avoir « tout fait pour donner son entière valeur à la synthèse subjective » de Comte (p. 110). A peine, çà et là, quelques réserves discrètes. Et en conclusion, il regrette seulement chez Comte la méconnaissance de la personne humaine — réserve capitale, il est vrai.

On trouvera en ces pages une présentation intéressante et instructive de la Sociologie de Comte. Les lecteurs avertis redresseront sans peine les multiples erreurs et utopies du philosophe. Quant aux jeunes étudiants, premiers bénéficiaires de la collection, ils gagneront à se faire aider dans l'appréciation du système. Pour notre part, nous hésiterions à suivre jusqu'au bout M. Jean Lacroix (disciple, sur ce point, d'Henri Gouhier), dans son effort de synthèse entre les deux périodes de l'enseignement du philosophe. Il nous semble que la rencontre de Clotilde de Vaux a engagé Comte dans une voie bien peu conforme aux principes du positivisme.

* *

Edgard SOTTIAUX. — **Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge.** — **In-8 de 220 p., 810 fr. — Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1956.**

Les deux tiers environ de ce petit volume sont une initiation à la doctrine de G. M. L'auteur ne prétend nullement y faire œuvre originale : il se réfère constamment au gros travail similaire du P. Troisfontaines . *De l'existence à l'être, la Philosophie de Gabriel Marcel*, ainsi qu'à d'autres ouvrages critiques sur le même philosophe (par le P. Fessard, J. Chenu, L. Chaigne). Seulement il condense brièvement les études déjà parues, et ceci est une recommandation précieuse pour les lecteurs pressés, ou qui veulent aborder pour la première fois l'œuvre de G. M. Ils trouveront là un exposé clair, précis, pondéré et vivant des grands thèmes marcelliens.

Un premier chapitre traite des « formes imparfaites de la communion ». On y voit comment G. M. fait le procès de la technique contemporaine qui empêche l'homme d'avoir une vraie vie intérieure. Le ch. 2 décrit les moyens d'atteindre la « communion ontologique » : le recueillement, la tendance à être plutôt qu'à avoir, la saisie de l'éternel dans la durée, la pénétration du mystère de notre être, la connaissance des autres dans leur vie profonde, l'amour au sens le plus noble du mot, source de l'espérance.

Le 3e chapitre, intitulé « la communion au transcendant », explique l'acheminement de l'âme vers Dieu, non point par des preuves abstraites, mais par le besoin de l'infini, et dans une rencontre mystérieuse qui échappe à la description objective et à la vérification expérimentale. Ceci amène G. M. à examiner les raisons de l'incrédulité : scientisme, technicisme, existence du mal, et à montrer comment la connaissance de soi peut conduire l'homme à invoquer Dieu.

Le dernier tiers de l'ouvrage contient l'analyse fouillée de deux des pièces de théâtre les plus importantes de G. M. : *Un homme de Dieu* (écrite en 1922, peu avant la conversion de l'auteur) et *Le Monde cassé*, publié en 1933.

Ce petit livre est instructif et se lit avec plaisir. On y trouve de nombreuses allusions aux écrivains de ce siècle : Proust, Gide, Mauriac, J. Rostand, etc., ce qui met en relief l'opportunité philosophique et apologétique de l'œuvre de G. M. Et les compliments du philosophe à l'auteur de ce livre sont une garantie de l'objectivité de son travail.

Ceci du reste n'empêche pas l'A. de faire les réserves qui s'imposent sur la philosophie de G. M. (cf. p. 130-133) : caractère incomplet de l'ensemble, sévérité peut-être excessive à l'endroit de la technique, estime insuffisante de la métaphysique...

Ces réserves nous semblent justifiées. La philosophie de G. M. ne nous paraît pas indiquée comme système pédagogique de base, surtout si, comme le dit l'A., on ne peut en goûter « l'incomparable mérite... qu'en s'y plongeant sans réserve » (p. 129). Mais aux jeunes gens et aux autres lecteurs qui ont déjà des principes métaphysiques solides, elle apportera sur bien des points un enrichissement précieux.

* *

Yves BOUTHILLIER. — **Réalisme ou Idolâtrie.** — **In-8 de 144 p., 360 fr. — Paris, Edit. du Cèdre, 1956.**

Après une introduction et une préface qui occupent 44 pages, l'A., dans un 1er chapitre, fait « un rapide historique de la substitution, au cours du XVIIIe siècle, du sensualisme, du rationalisme et finalement de l'idéalisme, au réalisme spiritualiste issu de la pensée grecque et des docteurs et des philosophes chrétiens ».

Le 2e chapitre est une brève description du réalisme de l'Eglise catholique, tel qu'on le trouve en S. Augustin, S. Thomas, Descartes, Maine de Biran, etc. ; le monde est rattaché à Dieu ; l'intelligence humaine ne crée pas son objet, mais elle s'y soumet.

Le dernier chapitre traite des « idoles » qui ont remplacé les anciennes convictions : anthropocentrisme absolu, égoïsme gidien, existentialisme et surtout communisme, issus originairement de la pensée qui se prétendait créatrice (Hégel). En conclusion, il faut revenir au réalisme, source de vérité, de morale et de vie sociale équilibrée.

On trouvera dans ce livre des idées bienfaisantes. L'A. vise à éclairer l'esprit par des vues générales, plutôt qu'à entrer dans le détail de l'action. Aussi son style est-il souvent, pensons-nous, un peu abstrait, et ne sera bien apprécié que par des lecteurs suffisamment cultivés et habitués à ce genre de présentation.

* *

Maurice ZUNDEL. — **Croyez-vous en l'homme ? In-12 de 158 p., 400 fr. — Paris, Fayard** (Col. **« Ecclesia »), 1956.**

Ces dix chapitres nous apparaissent comme autant de collections de réflexions diverses au sujet de l'homme. D'un chapitre à l'autre et, à l'intérieur de chaque chapitre, d'une pensée à l'autre, nous ne voyons pas de lien très serré ni de progrès très marqué. Nous ne pourrions donc résumer convenablement ces pages en quelques lignes.

Le style est habituellement assez difficile, et nous préférerions plus de clarté dans l'expression de certaines idées (cf. p. 43). Ailleurs nous pensons que l'idée elle-même gagnerait à être nuancée (cf. p. 57). Mais peut-être sommes-nous trop exigeants en fait de clarté, et plus d'un lecteur sera-t-il heureux de creuser ces réflexions, agrémentées, du reste, parfois, d'allusions concrètes, et réchauffées par le culte de saint François d'Assise ?

* *

Archives de Philosophie. — Octobre 1955, juillet 1956, janvier 1957. — Paris, Beauchesne.

Nous avons recensé le 19 juillet dernier (p. 461) les nos 2 et 3 des *Archives de Philosophie*, rédigées sous la direction des P. Jésuites de Vals près Le Puy (Haute-Loire). Nous signalions que chaque volume annuel contient 4 fascicules (1.900 fr.).

La Maison Beauchesne, éditrice de cette revue, nous a fait parvenir le premier fascicule (oct. 1955). Voici le sujet des cinq articles : une analyse fouillée d'un texte controversé du *De Anima* d'Aristote (404 b, 18-27) où l'auteur met au point une thèse soutenue par lui en 1950 ; un court article sur le marxisme et l'idéalisme ; une étude sur la morale kantienne et son application aux cas particuliers (Typique du jugement pratique pur, dans la « Critique de la Raison pratique ») ; le compte rendu du premier congrès international augustinien (Paris, septembre 1954) et du congrès de philosophie de Stuttgart (même époque). Suivent des comptes rendus bibliographiques.

Le numéro de juillet commence par une invitation aux lecteurs à poser des questions, suggestions, etc. à la direction de la revue. Questions et réponses pourront éventuellement être insérées.

Les articles présentent un philosophe russe mort en 1856 : Ivan V. Kiréievski et un extrait de son œuvre ; puis étudient la conscience et l'intentionnalité selon Husserl, la valeur de la probabilité, et les derniers thèmes de la *République* de Platon. Un bulletin de l'actualité philosophique brosse un tableau de l'activité philosophique au Canada, consacre un article nécrologique à Luigi Stefanini, et donne le début d'un compte rendu du 4e Congrès Thomiste international tenu à Rome en 1955.

Le numéro de janvier 1957 contient une étude sur *Le Phénomène humain* du P. Teilhard de Chardin. L'A., Ch. d'Armagnac, interprète l'ouvrage avec une grande bienveillance. L'avantage de cette œuvre est, selon lui, de mettre en relief « la nécessité actuelle d'une philosophie de la nature où anthropologie et cosmologie s'unissent, s'impliquent et s'appellent mutuellement » (p. 41), et il contribue à clarifier la position du problème en proposant, à la suite du P. Salman et du P. Guérard des Lauriers, professeurs au Saulchoir, de distinguer nettement Philosophie de la nature et Cosmologie métaphysique. Le P. Teilhard ne ferait, *en principe*, que de la Philosophie de la nature, et non de la métaphysique.

Mais il se trouve que le P. Teilhard exprime sa vision du monde en des termes qu'on ne peut admettre en bonne logique et en bonne métaphysique. Beaucoup de lecteurs sont déroutés, et à juste titre, par son langage. Ainsi on ne peut parler légitimement de *conscience* au sujet des atomes et des molécules. Pour remédier à cet inconvénient, l'A. propose de remplacer conscience par *forme* en général, et par *psyché* dans le cas des êtres vivants, et de la sorte nous retrouverons un hylémorphisme correct.

Il est certain qu'une métamorphose aussi radicale est nécessaire si l'on veut donner un sens orthodoxe aux affirmations répétées du P. Teilhard. Mais cela ne revient-il pas à une refonte complète du système ? Aussi nous comprenons que d'autres lecteurs du Père Teilhard soient plus sévères.

Un deuxième article étudie la mémoire chez Bergson et conclut que « la théorie de B., contrairement à certaines affirmations présomptueuses, ne nous paraît nullement à reléguer au musée des curiosités historiques », dès là qu'on en élimine « les outrances vraiment insoutenables » (p. 77).

Le troisième article (à suivre) montre par des détails précis quelle était la méthode philosophique de saint Thomas quand il commentait Aristote : tout en paraissant suivre docilement le « Philosophe », S. Thomas élaborait en réalité, discrètement mais fermement, un système personnel.

Le bulletin de l'actualité philosophique est consacré au Japon.

M. Trémeau.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Joachim NABUCO. — **Jus pontificalium** : introductio in Cæremoniale episcoporum. — In-8 de XXIII-404 p., 1.200 f. ; relié, 1.440 f. — Rome, Desclée et Cie, 1956.

Auteur d'un commentaire du Pontifical romain et consulteur de la S. C. des Rites, Mgr Nabuco, prélat brésilien, nous donne ici une introduction juridique au Cérémonial des évêques. Ce n'est pas un commentaire pratique de ce livre (L'A. renvoie, à ce sujet, au travail que va prochainement publier Mgr Gromier), mais un exposé de la législation cérémonielle des fonctions pontificales. De même que les rubriques du Pontifical ont été adaptées par lui au code de droit canonique dans son ouvrage précédent, de même l'A. nous donne ici un petit traité de la hiérarchie cultuelle et de ses prérogatives au regard de la liturgie prélatice, conformément au droit ecclésiastique en vigueur présentement.

Nous trouvons, dès l'ouverture du livre, un précieux catalogue des différentes éditions du Cérémonial des évêques que l'A. a pu rencontrer. Les spécialistes seront heureux de posséder cette liste commentée.

L'ouvrage proprement dit est divisé en trois livres : *De personis, De rebus, De functionibus pontificalibus in genere ;* après quoi le lecteur est censé apte à aborder le *cæremoniale* lui-même. Mais on ne doit pas oublier que ce livre liturgique, en raison du mauvais état de son texte, de sa ponctualité, et surtout de la connaissance qu'il suppose du cérémonial papal, ne peut guère être abordé sans un guide sûr.

Au livre Ier, l'A. passe d'abord en revue les prérogatives liturgiques du pape, des cardinaux, des légats, des prélats de la cour papale avec leurs différents grades, des patriarches, primats et métropolitains, des vicaires et préfets apostoliques, des administrateurs et des prélats *nullius :* tous ces personnages sont classés à la suite du pape comme « participants au pouvoir suprême ». Les évêques ne viennent qu'en une seconde subdivision, à laquelle appartiennent aussi les auxiliaires épiscopaux, le vicaire général, les chapitres, les abbés réguliers, les ordres équestres. On pourrait, semble-t-il, discuter la légitimité de ces classements.

Le *De rebus* est divisé en quatre parties. D'abord il est traité des *habits* prélatices ; puis on parle des *pontificaux,* soit vêtements, soit insignes ; une troisième partie est consacrée aux *édifices* (basiliques majeures ou mineures, titres ou diaconés cardinalices, cathédrales) ; une dernière subdivision disserte de l'*héraldique* prélatice.

Le livre troisième explique les règles relatives à l'*emploi des pontificaux* et traite en particulier de l'usage du trône, de sa cession, des fonctions faites au faldistoire ou à la banquette ; puis de l'assistance pontificale à la messe et aux vêpres avec les diverses situations possibles ; ensuite des bénédictions ; enfin du lieu où les pontifes revêtent leurs habits.

L'ouvrage se termine par une *bibliographie* expliquée, relative soit aux commentaires du *Cæremoniale,* — on n'en compte que trois jusqu'ici, ceux de Catalani,

Bourget et de Herdt, — ou aux manuels de cérémonies pontificales, soit au droit liturgique relatif aux privilèges et insignes prélatices, soit au vestiaire, soit à diverses questions concernant les hommes ou les édifices dont il est parlé dans cet ouvrage. Trois tables : *a*) synoptique ; *b*) alphabétique et analytique en même temps ; *c*) locale et personnelle, achèvent de donner à ce traité un caractère pratique.

Nous sommes ici en présence d'un important travail, qui a nécessité de longues recherches et qui rendra de grands services : par sa clarté (sa forme didactique et sa typographie variée rendent la consultation aisée), par sa documentation (les notes, abondamment répandues en bas de page contiennent de précieux renseignements, des références, des observations personnelles), par son adaptation à la législation en vigueur (répartie dans une foule de documents que tous ne peuvent pas avoir simultanément sous les yeux), par les principes qu'il sait énoncer et appliquer judicieusement à partir du *cæremoniale*, cette « introduction » mérite d'être particulièrement signalée à ceux que leur goût pour la liturgie ou que leurs fonctions rendent attentifs à ces questions.

Est-ce à dire que l'on ne trouverait pas, presque à chaque page, quelque remarque à faire ? Le contraire serait étonnant. Veut-on quelques exemples, pris seulement au début du livre ? *P. 5*, ce qui est dit de l'emploi de l'étole par le pape est inexact ; *p. 6*, on ne peut pas dire que les cardinaux soient prélats (aussi est-ce avec raison que, *p. 16*, il n'est pas question du Sacré-Collège parmi les collèges prélatices) ; *p. 9*, la nouvelle édition du cérémonial de la création des cardinaux a effectivement paru en 1953 ; *p. 13*, en note, l'A. se demande où doivent se mettre les cardinaux assistant en cappa à la messe pontifiée par un autre cardinal ; la réponse est simple ; ils se mettent tous sous le même baldaquin, mais le célébrant se met le premier de tous, même s'il est dans son diocèse ; *p. 16*, le légat non cardinal ne doit pas prendre le trône de l'évêque, mais le trône du métropolitain en face de celui de l'évêque ; *p. 19*, la codification opérée par le *motu proprio* de S. Pie X *Inter multiplices* ne concerne que la prélature et non les autres familiers pontificaux ; il en est de même dans la bulle de Castelgandolfo, *Ad incrementum* de Pie XI ;... *p. 28*, préciser que les vicaires généraux n'ont préséance sur le chapitre que s'ils ne sont pas en habit canonial, sinon ils montrent par leur costume qu'ils veulent seulement prendre leur place de simple chanoine ; *p. 28*, le chiffre des auditeurs de Rote n'est plus exact ; *p. 29*, il faudrait signaler ce que deviennent les auditeurs de Rote cessant leur charge ; *p. 30*, le doyen des votants de la Signature est thuriféraire papal ; etc...

Toutefois ces quelques échantillons de remarques, par leur minutie même, montrent dans quels détails entre l'A. et comme cet ouvrage étudie de près les problèmes. Outre, du reste, les multiples applications des principes juridiques énoncés, l'A. n'hésite pas à donner des appendices sur telle ou telle question particulière, par exemple les privilèges du patriarche de Lisbonne, les titres prélatices commutables, etc. C'est assez dire que le simple aperçu de la table des matières que nous avons donné ne suffit pas à exprimer le contenu de ce livre ni à dire les services qu'il peut rendre. Quiconque s'intéresse aux règles de la liturgie pontificale aura intérêt et profit à consulter ce savant traité. Les 24 colonnes de sa table alphabétique et les 41 colonnes de sa table onomastique à elles seules montreraient quelle somme de renseignements on trouvera ici.

M. N.

H. MARECHAL, O. P. — Mémorial des apparitions de la Vierge dans l'Eglise. — 260 p. (13×20) ; prix non indiqué. — Paris, Ed. du Cerf, 1957.

Il s'agit seulement de quelques faits récents, qui se sont passés en France, à Fatima et en Belgique. Sept chapitres nous décrivent les apparitions à sainte Catherine Labouré, à La Salette, à Lourdes, à Pontmain, à Fatima, à Beauraing, à Banneux. Un huitième rappelle les principes qui règlent l'attitude de l'Eglise devant de tels faits. Enfin sept appendices complètent les chapitres précédents ; on remarquera entre autres ce qui y est dit des « Mémoires de Lucie » la dernière survivante des voyants de Fatima.

L'auteur a voulu donner « de la clarté plutôt que de la chaleur ». Se basant sur les travaux les plus sûrs, notamment sur les enquêtes diocésaines, il a replacé ces événements « dans leur cadre temporel et local » et les a présentés « à l'exclusion, autant que faire se peut, de tout commentaire personnel ». Cette méthode objective fournit en revanche une riche matière aux réflexions du lecteur, d'autant mieux que le P. M., chemin faisant ou dans les appendices, évoque les problèmes que posent de tels faits et rappelle les principes de solution et les explications théologiques souvent divergentes : Marie descend-elle du ciel avec son corps ressuscité, ou y a-t-il bilocation, ou présentation au voyant d'un objet physique miraculeux, ou plus simplement modification subjective de ses sens externes ou internes ? Le voyant a-t-il toujours grâce pour interpréter correctement le message reçu ? Quels sont les critères qui permettent de déceler les faux voyants ? etc...

Cet ouvrage de bonne valeur historique, de forte doctrine et de solide bon sens, dispense de plusieurs autres et convient à un vaste public ; il oriente les spécialistes vers des recherches plus techniques par une brève bibliographie bien choisie (p. 231-232).

---

1. **Georges BLOND. — L'homme, ce pèlerin. — 190 p. (15×20) ; 500 f. — Paris, A. Fayard, 1956.**
2. **Dominique PALADILHE. — A pied vers Compostelle. — 206 p. (14×20) ; 570 f. Paris et Genève, La Palatine, 1956.**

1\. — Dans ce volume M. B. nous donne le récit de trois pèlerinages.

Le premier est celui de St-Jacques de Compostelle. C'est une reconstitution historique, basée d'une part sur des documents du Moyen Age et d'autre part sur les expériences de l'auteur qui fit lui-même, à pied, le trajet suivi par ses héros.

Quarante hommes sont partis du Puy-en-Velay pour Santiago, sous la conduite d'un moine. Ils ont poursuivi leur marche à travers mille difficultés : menacés d'attaque par des détrousseurs, perdus dans la neige, se battant avec des loups, mais donnant partout de magnifiques exemples de courage, de foi, d'humilité, de repentir, et jouissant de merveilleux secours dont l'apôtre saint Jacques récompense leurs confiantes prières (p. 10-145).

Le second pèlerinage est celui de Lourdes (p. 146-161). M. B. l'a fait seul, à pied, partant d'un village du Lot (520 km aller et retour). Le troisième est celui de Fatima (p. 162-188, 2600 km aller et retour), accompli en deux automobiles, avec deux curés de campagne et sept villageois. Ces deux récits sont charmants de poésie discrète, de précision et d'esprit chrétien.

Ce livre excellent mérite d'être propagé dans tous les milieux. Il plaira à la jeunesse et fera réfléchir plus d'une âme qui se croit chrétienne et qui ne l'est qu'au ralenti.

2\. — Le récit de M. Paladilhe a pour titre secondaire : *Carnet de route d'un étudiant*.

Parti de Saintes, passant par Bordeaux et Dax, l'auteur a rejoint, un peu avant Roncevaux, l'itinéraire suivi par Blond. Ce chemin était, au XII^e siècle, l'un de ceux qu'empruntaient les pèlerins partis de Paris. La plupart du temps il a fait la route à pied. Partout en Espagne sa qualité de pèlerin de S. Jacques lui a valu une sympathie fraternelle et accueillante. Il rend compte de chacune des étapes journalières de son voyage, qu'on peut suivre sur une carte dessinée en tête de l'ouvrage. Il décrit soigneusement tout ce qu'il remarque en chemin, notamment les paysages et les œuvres d'art, ainsi que quelques rencontres pittoresques. Il a visité, en pèlerin, les lieux de culte des contrées qu'il traversait, mais il est très sobre sur les impressions de piété qu'il a pu y ressentir.

On conseillera aux jeunes gens ce récit de voyage ; écrit par l'un d'entre eux, il leur procurera quelques instants de sain délassement.

R. P. EPAGNEUL. — **Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui.** — 16 p. (16×24). — Paris, Casterman, 1957.

Ces pages ont paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* des Jésuites de Louvain, puis dans l'*Union*. L'auteur est « Prieur général des Frères Missionnaires des Campagnes (F. M. C.) », qui groupent, en nombre à peu près égal, prêtres et frères.

Dans un esprit de soumission aux vues et aux décisions de l'autorité suprême de l'Eglise, il fait valoir les raisons qui militeraient, à ses yeux, pour une remise en exercice, dans l'Eglise latine, de l'institution des diacres qui subsiste toujours en Orient.

Ceci supposerait l'abrogation du canon 973, § 1, interdisant de conférer même la tonsure à ceux qui ne se proposeraient pas d'accéder au sacerdoce : l'auteur la juge possible et la souhaite. Il pense également que cette modification ne nuirait pas au recrutement des prêtres.

L'ensemble de ses souhaits est formulé dans la perspective des Ordres religieux et des Instituts séculiers. Mais si on étend ces perspectives à un diaconat conféré à des hommes demeurant dans le monde (comme ces pages le font ici ou là), la question se pose des obligations de ces « diacres » relativement au bréviaire et surtout au célibat ; l'auteur n'en parle pas.

De telles suggestions font réfléchir ; mais leur exposé ne dépasse pas actuellement (sauf pour les frères lais) le domaine de la théorie.

PIE X, PIE XI, PIE XII. — **Ad clerum catholicum.** — 150 p. (13×18). Prix non indiqué. — En vente chez les PP. du T. S. Sacrement, Paris (23, av. de Friedland), 1956.

Les PP. du S. Sacrement de Belgique ont eu l'heureuse idée de réunir en une seule brochure l'Exhortation *Hærent animo* de S. Pie X (4 août 1908), l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* de Pie XI (20 décembre 1935) et l'exhortation apostolique *Menti nostræ* de Pie XII (23 septembre 1950). Parmi les nombreux documents pontificaux récents concernant le sacerdoce que Mgr Veuillot a rassemblés dans ses deux volumes (Cf. *Ami*, 17 mars 1955, p. 172-173), cette trilogie mérite d'être présentée à part ; car elle concerne la vie spirituelle et apostolique du prêtre et le fait qu'elle est adressée au sacerdoce catholique du monde entier lui confère l'autorité qui appartient au magistère ordinaire du Souverain Pontife, autorité que l'exhortation *Humani Generis* rappelait récemment à tous.

Peu avant sa mort, Pie XI écrivait : « Nous estimons que le plus important de nos enseignements est l'encyclique *Ad catholici Sacerdotii* ». Son prédécesseur et son successeur, n'en doutons pas, contresigneraient ces paroles, chacun pour son « Exhortation ». C'est dire que nul prêtre, quelle que soit sa fonction dans l'Eglise, ne saurait trouver de guide plus sûr pour sa sanctification personnelle et pour la fécondité surnaturelle de son apostolat. Il fera donc de cet opuscule un manuel de lecture spirituelle et de méditation ; il l'emportera en retraite pour « faire le point » de sa marche vers Dieu.

Michel QUOIST. — **Aimer ou Le journal de Dany.** — In-16 sous couverture illustrée, 510 f. — Les Editions ouvrières, 12, avenue Sœur-Rosalie, Paris-13^e.

Prêtre éducateur, en contact assidu avec les jeunes qu'il connaît bien, désireux d'aider en même temps ceux qui se vouent à la formation d'adolescents parfois déconcertants et les adolescents eux-mêmes en qui s'accomplit une évolution dont ils ne comprennent pas toujours le sens, l'auteur aurait pu, après bien d'autres, écrire un savant traité émaillé de considérations théoriques agrémentées de quelques exemples empruntés à sa propre expérience. Il n'aurait alors atteint qu'un public limité ; surtout il n'aurait pas eu l'audience d'une jeunesse qui aime le concret, le mouvement et les péripéties variées. Il a donc mis en scène un adolescent de quinze ans, Dany, qui dans un journal intime va raconter sa vie durant une période de trois ans.

On voit immédiatement qu'il s'agit de la délicate période de la puberté et que le problème numéro un sera l'éveil de l'amour. Mais il en est d'autres. Dany appartient à un milieu ouvrier ; il étudie, mais entrera bientôt en apprentissage, et il n'éprouve qu'un médiocre intérêt pour les matières qui lui sont enseignées ; il a des parents qui peut-être, ne devinent pas sa mentalité, mais à l'égard desquels il semble ignorer entièrement les exigences du quatrième commandement ; il est en contact avec des camarades au tempérament fort dissemblable ; la religion dont il a l'expérience se réduit plutôt à des pratiques traditionnelles qu'à une vie profonde. Ses réactions montrent qu'il n'est ni meilleur ni pire que la moyenne et que son âme est souvent dans le désarroi. A ce titre, beaucoup se reconnaîtront dans le portrait d'un Dany fictif, certes, mais dont les traits sont empruntés à la réalité.

Bientôt cependant se dessine chez lui une heureuse évolution dont les deux ressorts principaux sont d'une part l'action du prêtre et des camarades, de l'autre la pratique du don de soi et de l'action. C'est là que Dany apprendra la nature du véritable amour, source de paix et de joie.

L'auteur souhaite que Dany soit discuté en équipe, entre camarades et avec des conseillers expérimentés. Nous faisons nôtre ce vœu, certain que ce cas vécu apportera la lumière dans bien des esprits.

Charles HAABY. — **Marthe Gerrer : une vie eucharistique.** — In-8 de 158 p., 360 f. — Mulhouse, Salvator, 1956.

Marthe Gerrer est née dans une famille d'industriels en 1906 à Lautenbach, vallée de Guebwiller, en Alsace. Douée d'une riche nature, elle reçut une bonne éducation au foyer et en pension, mais par suite de la mort prématurée de son père et de la santé déficiente de sa mère, elle dut interrompre de bonne heure ses études pour diriger avec son frère les usines familiales.

Durant 9 années (1922-1931) elle sut allier les convenances mondaines et les exigences de l'austérité chrétienne. Experte à conduire l'auto et à écrire à la machine, passionnée de musique, de peinture et de ski, élégante dans sa tenue, elle ne désirait en réalité que la vie du cloître, et en attendant elle se mortifiait continuellement, faisait de l'eucharistie le centre de sa

spiritualité, demandait sans cesse la grâce de souffrir pour les âmes, et travaillait à sanctifier celles qu'elle atteignait. Dès que son frère fut marié elle entra au carmel de Beaune (Côte-d'Or), où elle mourut, en 1940, de la tuberculose.

Elle nous apparaît dans ces pages comme une âme vraiment généreuse et sainte, toute pénétrée de l'esprit de sainte Thérèse de Lisieux. Il semble bien que certains faits providentiels rapportés dans le dernier chapitre doivent être attribués à la puissance de sa prière au ciel. Les jeunes filles et les religieuses trouveront en elle un modèle.

Mais nous n'avons pas là une biographie définitive. La source presque unique de documentation est, avec le témoignage du prêtre qui la dirigea dans le monde, le recueil de ses lettres et notes intimes, dont les extraits sont abondamment et constamment cités. Nous ignorons à peu près complètement ce que ses compagnes du cloître pensent d'elle. Il est donc souhaitable que cette esquisse soit reprise et complétée.

Christiane FOURNIER. — **Missionnaire de choc.** — **In-8 de 254 p., 480 f. — Paris, Plon, 1956.**

L'auteur a « interviewé » récemment une douzaine de missionnaires de diverses congrégations et un prêtre de la Mission de France, et a obtenu d'eux des renseignements sur leurs activités passées et présentes, et même sur leur jeunesse. Elle rapporte ces confidences en y mêlant çà et là ses remarques personnelles.

A part quelques passages émouvants, les lecteurs ne trouveront pas là des aventures exceptionnelles. La plupart des « héros » de ce livre n'ont fait ou ne font encore que ce que font leurs confrères. Et même toutes leurs opinions et pratiques ne s'imposent pas nécessairement. Ainsi nous estimons contraire aux directives du Saint-Siège et à la théologie morale l'administration du baptême à des viet-minh condamnés à mort sans même qu'on leur ait soufflé mot du Christ (cf. p. 118-119). Et l'auteur du volume se trompe sûrement en écrivant que les catholiques chinois sont au nombre de 70 millions (alors qu'ils ne dépassent peut-être pas 4 millions).

Toutefois le grand public, destinataire tout indiqué de ces pages, aura là une idée de la vie habituelle des missionnaires.

Myriam de G. — **Profil d'institutrice.** — 60 p. (12 × 15,5) ; 183 f. — Editions de Montligeon (Orne), 1957.

Jeanne Pradier, née en 1892, mariée en 1919 à M. Rolland, morte en 1951, est un modèle de vie chrétienne et de fidélité au devoir d'état. Institutrice publique, elle mettait tout son soin à ouvrir les âmes enfantines aux influences de la grâce en même temps qu'elle leur enseignait le programme scolaire imposé. Ce double souci se retrouve dans l'éducation de ses trois enfants. La guerre de 1914 prolonge ses fiançailles de 1912 à 1918 ; à cette épreuve, son amour pour un mari digne d'elle prend un caractère plus touchant et plus intime. Une longue et douloureuse maladie la conduit, jeune encore, au Dieu qu'elle a bien servi. Elle avait été une de celles qui, en septembre 1916, fondèrent le magnifique mouvement des Davidées qui groupait des institutrices laïques.

Tout cela est raconté avec un art délicat par M. de G. qui se complait à nous faire admirer toute la puissance, la profondeur et la finesse de l'amour humain, pleinement conforme à l'amour de Dieu, dans un cœur féminin. On conseillera la lecture de ce livre aux jeunes filles qui aspirent au mariage chrétien, surtout à celles qui veulent vouer leurs vies au même idéal et aux mêmes tâches que Mme Rolland.

Suzanne CITA-MALARD. — **Prisons du Ciel.** — **510 p. (12×19) ; 960 f. — Paris. Plon, 1957.**

Les prisonnières du Ciel », ce sont les religieuses cloîtrées. L'auteur a reçu de Rome l'autorisation de pénétrer et de vivre quelques jours à l'intérieur de leurs monastères. 28 Ordres ou Congrégations ont ainsi reçu sa visite. Sur chacun, Mme C.-M. a pris des notes, nous trace des tableaux précis, entremêlés de ses propres réflexions qui sont celles d'une artiste, ayant des lettres, chrétienne avant tout, mais écrivant pour les gens du monde, prévoyant et réfutant d'avance leurs réactions, tout en satisfaisant pleinement leurs insatiables curiosités. Les lecteurs avertis remarqueront peut-être qu'elle loue (par ex. p. 363), des abus que le Saint-Siège réprouve, ou qu'elle admire certaines pratiques qui sont d'usage constant chez toutes les moniales. C'est qu'elle voit les choses avec un regard tout neuf et prompt à s'émerveiller, et c'est là une qualité qui recommande l'ouvrage pour le public que l'auteur a en vue. Par contre elle a bien su déterminer l'esprit propre à chacun des cloîtres qu'elle a visités ; elle a noté aussi des paroles profondes et des gestes significatifs qui en disent long sur la vie intérieure et la vertu de ces religieuses.

Nous souhaitons que cet ouvrage atteigne un très vaste public, catholique ou non, fervent ou non, masculin et féminin, jeunes filles et parents. Nul doute qu'il ne charme aussi les récréations des religieuses et ne leur suggère des réflexions toutes voisines d'une saillie de la Carmélite de Lisieux : il faut bien devenir saintes pour « ne pas faire mentir le monde » qui s'en va répétant que c'est déjà arrivé !

Daniela KREIN. — **Une femme en blanc.** — **226 p. (14×19) ; 570 f. — Mulhouse, Edit. Salvator et Paris, Casterman, 1957.**

Ce livre est le journal d'une femme, docteur en gynécologie, habitant la Rhénanie. Il a été écrit en allemand et traduit par Fr. Paul. Commencé avant la dernière guerre, il se termine en 1953.

L'auteur, sachant qu'il faut chercher dans l'âme l'origine de bien des maladies, s'est appliquée à guérir celles-ci en s'adressant à celle-là. Profondément chrétienne, elle s'inspire de sa foi et de son cœur. Bien que toutes les misères humaines défilent dans ce livre, il y règne une atmosphère de moralité salubre, qui ne rappelle en rien, malgré une similitude de titre, un autre ouvrage à succès de scandale.

Maternités sans mariage, viols, avortements, maladies vénériennes, jalousie et mésentente des époux, préparation des jeunes au mariage, éducation des enfants, limitation du nombre des naissances, insémination artificielle, euthanasie ; tels sont les principaux sujet abordés et traités selon la doctrine, à partir de cas concrets et vécus, dans des dialogues avec des clientes, et parfois avec des clients.

Aux fiancés, aux époux, au médecins, aux avocats, aux directeurs de conscience, nous recommandons vivement cet ouvrage, où l'auteur montre si bien qu'en dépit des erreurs et des fautes, un véritable amour humain reste toujours possible.

Un regret, pourtant : on cherche en vain sur cet ouvrage édité par une firme catholique, l'*Imprimatur* qu'on s'attendrait à y trouver.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 23 aprilis 1957
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)